TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene G. SKAGESTAD og JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Gøteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Strängnäs), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, R. SLATTELID og IVAR WELLE og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST

INNHOLD

TEOLOGI OG AKTUELL ESJATOLOGI. Av professor dr. Olaf Moe. Side 97.
MISJONSVITENSKAPEN SOM TEOLOGISK DISIPLIN. Av stipendiat O. G. Myklebust. Side 109.
HAUGIANERNE OG NATTVERDEN. Av res. kap. Birger Gulbrandsen. Side 131.

3. hefte *1941* *12. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legger vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.

TEOLOGI OG AKTUELL ESJATOLOGI[1])

Av Olaf Moe

Esjatologi er læren om de siste ting, og det vil da i kristelig teologi si Kristi gjenkomst, de dødes oppstandelse, dommen og denne verdens ende. Men karakteristisk for den nytestamentlige esjatologi er at den ikke bare er en *lære* om disse ting, men spådom om og forventning av deres *nærhet*. Jesus forutsetter ikke bare at han skulle komme igjen, men at han skulle komme plutselig og snart, så at en del av hans disipler skulle oppleve hans gjenkomst.[2]) Og apostlene gir alle uttrykk for sin forventning om de siste tings nærhet. «Herrens gjenkomst (parusi) er kommet nær,» skriver Jakob (Jak 5, 8). «Alle tings ende nærmer seg,» sier Peter (1 Pet 4, 7). «Det er den siste time,» vitner Johannes (1 Joh 2, 18). Og det er nesten overflødig å dra fram vitnesbyrdene fra Paulus' brev for den samme forventning. «Tiden er heretter kort,» skriver han til korintierne (1 Kor 7, 29). «De siste tider er kommet til oss» (1 Kor 10, 11). Likedan gir også Hebreerbrevet uttrykk for forvissningen om at det «ennå bare er så kort en tid før han som skal komme, kommer» (Hebr 10, 36 f.). Og endelig heter det i Johannes' åpenbaring gjentagende at «Jesus kommer snart» (3, 6; 22, 7—12. 20). Kort sagt i Det nye testamente er esjatologien i høyeste grad en *aktuell* sak.

Det varte imidlertid ikke så lenge før esjatologien i kirken mistet denne sin aktualitet. Herren kom ikke igjen, slik som den første menighet hadde ventet, verdens ende syntes heller ikke å være så nær. Kirken innrettet seg her i verden på lengre sikt, og ble fra

1) Foredrag ved B. P. B.s vårmøte 1941. — 2) Matt 16, 28; sml. 10, 23.

den ecclesia pressa den fra først av hadde vært, noe av en ecclesia triumphans. Den bibeholdt visstnok trofast Det nye testamentes lære om de siste ting. Men praktisk var det bare den individuelle del av esjatologien, den som angikk døden og den enkeltes evige salighet eller usalighet, som fikk virkelig aktualitet. Den forandrede holdning til esjatologien avspeiler seg kanskje tydeligst i kirkens syn på tusenårsriket. Mens oldkirken i forfølgelsestiden som regel ennå forsto Åpenbaringens ord om dette som en framtidsprofeti, så ble det fra slutten av fjerde århundre alminnelig kirkelig oppfatning at tusenårsriket var en nærværende virkelighet, som var begynt med Kristi første komme eller med kristendommens seier under Konstantin.

Visstnok blusset endeforventningen fra tid til annen opp igjen i kirken, særlig i kritiske tider, og for sekteriske retninger har Johannes' åpenbaring gjerne vært en yndlingsbok. Ikke minst kan vi notere en øket interesse for esjatologien i det attende og nittende århundre. Den såkalte frelseshistoriske teologi som J. A. Bengel grunnla i pietismens tid, banet vei ikke bare for en bedre forståelse av esjatologiens betydning i det hele, men også for forskyvningen av tanken om tusenårsriket til framtiden. Men bortsett fra denne retning og mindre kretser trådte den esjatologiske forventning stort sett nokså sterkt tilbake både i den kirkelige fromhet og i den toneavgivende kirkelige lære. Hos «den moderne teologis far» er esjatologien bare blitt til et lite anhang: de siste ting, sier Schleiermacher i sin troslære, kan ikke tillegges den samme verdi som de tidligere lærepunkter. Og i den ritschlske skole og i den religionshistoriske teologi har det vært likedan. Istedenfor forventningen om Kristi synlige gjenkomst og verdens ende, trådte overhodet i den moderne nyprotestantisme mer og mer troen på en indre utvikling av Guds rike her i verden henimot et tusenårsrike av mer eller mindre human natur.

Samtidig har riktignok ikke minst den religionshistoriske skole med menn som J. Weiss og W. Bousset i spissen, understreket hvilken veldig rolle parusi- og endeforventningen spilte i urkristendommen som var helt esjatologisk innstilt. Men dette forklarte man da som et blott og bart tidshistorisk skall om evangeliets blivende

etiske kjerne; det har derimot ingen gyldighet for oss. Tvert imot må selve utviklingens gang, parusiens og endens utebliven, sees som en guddommelig korrektur av den nytestamentlige esjatologi!

Imidlertid har den aller siste menneskealder brakt et ganske stort omsving i teologiens stilling til læren om de siste ting og på ny gjort esjatologien til en aktuell trosartikkel. Årsakene til denne forandring er forskjellige: 1) det utdypede kjennskap til Det nye testamentes esjatologiske innstilling og gudsrike-tanke: Guds rike kommer etter Det nye testamente ikke ved menneskelig streben, men ved en guddommelig inngripen i tingenes naturlige gang; 2) den nyvunne erfaring som verdenskrigen brakte vårt slektledd, hvorved den herskende overfladiske kulturoptimisme ble avløst av en tilsvarende dyp pessimisme. Derved ble den bibelske forventning om denne verdens undergang på sett og vis rehabilitert; 3) kirkens opplevelse av en ny kristenforfølgelse av så veldig omfang som den i Sovjet-Russland; 4) den mer kollektivistiske tenkemåte som har gitt oss et nytt syn for samfunnets betydning både i stat og kirke. Dermed har fulgt en øket forståelse av den felles forventning av de siste ting som er karakteristisk for nytestamentlig esjatologi.

Derfor oppsto det nå i 20- og 30-årene en ny retning i teologien som like fram kan kalles esjatologisk. Den faller delvis sammen med den dialektiske teologi eller «die Theologie der Krisis», men gjør seg også merkbart gjeldende langt utenfor denne krets. Det som særlig kjennetegner denne nye esjatologiske teologi, er interessen for å gjøre esjatologien aktuell, livsviktig og livsnær. Derfor legger den en særlig vekt på vår *innstilling* til de siste ting, eller den levende forventning av deres nærhet.

I sitt verk «Det eskatologiska motivet i nutida teologi» (1933) har *Folke Holmström* gitt en god karakteristikk av denne nye fase, som han til forskjell fra den «tidshistoriske epoke» kaller den «overhistoriske». Saken er nemlig den at denne teologi, med all sin betoning av det esjatologiske moment, i virkeligheten omtyder den bibelske endeforventning i retning av det tidløse. For *Karl Barth* er det vesentlige i den bibelske esjatologi ikke det vi i alminnelighet forstår ved de siste ting, men den åndelige innstilling som er ut-

trykt i forventningen om endens nærhet. Barth raljerer likefram over den megen tale om at Kristi gjenkomst er uteblitt. Det er ikke parusien som er blitt forsinket, det er vår oppvåknen! Hvordan skal parusien kunne utebli, spør han, når den etter sitt begrep aldri kan inntre? Å vente parusien betyr å ta vår faktiske livssituasjon så alvorlig som den er.[3]) Barth omtolker altså parusien fra å være en historisk til å være en overhistorisk eller hinsidig akt. Den tilhører ikke mer endetiden, men evigheten. Den er, for å bruke Holmströms uttrykk, for Barth bare et «tidløst symbol for evighetsalvoret i hver eksistensiell situasjon».[4])

I samme bane som Barth beveger *Paul Althaus* seg i sin kjente bok «Die letzten Dinge» hvis første opplag utkom 1922, samme år som Karl Barths berømte Romerbrevskommentar (2. utg. 1922), men senere er omarbeidet flere ganger.[5]) De siste ting er i Althaus' forstand ikke de timelig siste; han avviser bestemt den esjatologi som han kaller «endetids-esjatologien».[6]) Det går ikke an, hevder han, å beholde Det nye testamentes lære om de siste ting og samtidig å oppgi den forventning om deres nærhet som nettopp er det karakteristiske for urkristendommen. Etter Althaus' mening er det tvert imot esjatologiens aktualitet det gjelder for oss å redde.[7]) Og det gjør han da ved en lignende omtydning av parusi- og endeforventningen som Barth foretar. Esjatologien har, sier han, ikke noe å gjøre med endehistorien eller med historiens ende, men med det som er hinsides historien. Den er ingen apokalyptikk! Mens apokalyptikken hviler på framtidsspådom, så beror esjatologien på profeti, og profetien er, hevder Althaus, ikke «Wahrsagung», sannsigeri, men «Weissagung», visdomstale som tyder historien.[8]) Enhver tid er i virkeligheten den siste tid, fordi evigheten alltid er oss nær! Hver bølge på tidens hav slår, som han sier, mot evighetens strand.[9]) Derfor omtyder Althaus den bibelske profeti om Kristi gjenkomst og om dommen i retning av det hinsidige,[10]) liksom han også omtolker spådommen om de tegn som etter Bibelen skal gå forut for verdens ende. Antikrist-tanken uttrykker bare læren om gudsrikets *bestandige* motsetning til den gudfiendtlige

3) Römerbrief, 2. Aufl., s. 486 f. — 4) Samme skr. s. 239. — 5) — Også oversatt på svensk. — 6) Die letzten Dinge, 3. Aufl., s. 78. — 7) Samme skr.3 s. 113. Holmström, samme skr. s. 310. — 8) Samme skr.3 s. 104 f. — 9) Samme skr.3 s. 174. — 10) Samme skr.3 s. 150 ff., 172 f.

makt som er virksom i hele historiens forløp.[11]) Derimot avviser Althaus bestemt tanken på et dennesidig tusenårsrike som uforenlig både med hans historieoppfatning og med endeforventningens aktualitet.[12]) Selv om han i fjerde opplag av sin bok har modifisert sin anskuelse betydelig i retning av framtidsforventning, angriper han også der fremdeles den endehistoriske esjatologi og begrunner dette sitt angrep med at det gjelder en kamp for de esjatologiske satsers livsnærhet og aktualitet.[13])

En eiendommelig eksegetisk parallell til Barths og Althaus' aktuelle esjatologi er *E. Lohmeyers* kommentar til Johannes' åpenbaring i «Handbuch zum N. T.» (1926). Lohmeyer løsriver apokalypsen så fullstendig fra det tidshistoriske miljø den er oppstått i, at den i like grad kommer til å angå alle tider. Hans tolkning er prinsipielt tidløs.[14]) Esjatologien som historisk sluttkatastrofe blir totalt bortforklart som et rent utvortes symbol for en evig gjeldende sannhet (Holmström).[15])

Men det er klart at esjatologiens aktualitet er for dyrt kjøpt dersom den skal betales med bortforklaringen av dens bibelske mening, med andre ord med dens karakter av endehistorie. Det som alltid er *like* aktuelt, er ikke mer aktuelt i vanlig forstand. Er Herrens gjenkomst alltid like nær, så er den i grunnen alltid like fjern, den inntrer aldri her i tiden.[16]) Det er derfor vel forståelig at Althaus kan si at forventningen av parusien har samme aktualitet som forventningen av *døden;*[16]) det er nemlig først på den annen side vi møter Kristus.[17]) Det kan etter den overhistoriske esjatologioppfatning overhodet ikke godt tales om at noen av dem som lever her, opplever parusien.

Men etter bibelsk anskuelse er gjenkomstens dag nettopp ikke alltid like nær; det skal både ifølge Jesus og Paulus skje visse ting forinnen!

Med rette framhever Holmström i sin kritikk av den omtalte esjatologi, at vi ikke kan se bort fra tidsrelasjonen. Domstankens

11) «Antikrist-tanken er det klare nei til den optimistiske tro på et fremadskridende komme av Guds rike på jorden,» samme skr.4 s. 276. — 12) Samme skr.3 s. 109 ff., 153 ff. — 13) Om forholdet mellom første og senere opplag se Holmström, samme skr.3 s. 333 ff. — 14) «Alle esjatologiske tildragelser har — uten at det er tatt en brøkdel fra deres påtrengende nære framtidighet — forvandlet seg til tidløse tildragelser,» samme skr. s. 188. — 15) Samme skr. s. 418 ff. — 16) Althaus, samme skr.4 s. 265. — 17) Samme skr.4 s. 241 f.

ubetingede alvor forflyktiges og oppløses så snart esjatologien løses fra sin faste forankring i en timelig-real historisk prosess. Guds kallelse har en begrenset tid — nådetiden — ikke bare for den enkelte, men for slekten.[18])

Et tiltalende forsøk på å fastholde både den bibelske esjatologis læreinnhold og dens aktualitet har *O. Hallesby* gjort i sin troslære (II, s. 665): Herren ønsker at hans menighet til enhver tid skal leve i forventning om hans gjenkomst. Slik som aposteltiden levde med den nære gjenkomst for øye, vil Herren at også vi skal leve. — Det spørres imidlertid om det er mulig for hver ny kristenslekt å bevare den samme spente forventning om parusien som urkristenheten hadde. Dette er ikke bare et etisk-psykologisk spørsmål, men det kommer an på om kirken til hver ny generasjon virkelig kan si som Herrens apostler: Det er den siste time, alle tings ende nærmer seg, derom vitner tidenes tegn!

Kan den ikke for alvor gjøre dette, så vender problemet om esjatologiens aktualitet tilbake. Den løsning som kirken i det store og hele er blitt stående ved, er som bekjent å henvise til den *individuelle* esjatologis forventning: «Hvo vet hvor nær meg er min ende, se tiden meget hastig går.» Kan vi ikke også med rette si at døden betyr Herrens komme til den enkelte både til dom og frelse? I Det nye testamente synes vi virkelig å finne den tanke uttalt. Det kan vel være tvilsomt om et sted som Joh 14, 3 er å forstå om Herrens komme til sine disipler ved døden, men Joh 21, 21 ff. må, i fall en ikke vil oppfatte det hele rent hypotetisk, sikkert tolkes så at Jesus ville komme og hente Johannes i en stille død, mens Peter skulle følge ham i martyrdøden.[19]) Og at den enkeltes død er sett som en *dom,* har vi særlig eksempler på i Luk 12, 20 og 16, 22 f.

Det kan likevel ikke nektes at denne henvisning til dødsforventningens aktualitet bare er et surrogat for den forventning av Kristi nære gjenkomst og verdens ende som er karakteristisk for urkristendommen. Vi behøver bare å minne om Paulus' innstilling like over for alternativet: å dø eller å oppleve Herrens parusi = å bli avkledd eller å bli overkledd, for å forstå forskjellen. Døden iso-

---

18) Holmström, samme skr. s. 309, 342, 404 f. — 19) Sml. min kommentar til Johannesevangeliet, 1937, s. 468 og s. 616 (hvor jeg for øvrig har urgert det hypotetiske).

lerer, Herrens gjenkomst forener; dødens dom og dødens frelse er skjult, den dom og frelse som parusien bringer, er åpenbar. Og i det hele går den bibelske forventning om Herrens gjenkomst ut ikke bare på den enkeltes frelse, men på menighetens forløsning, på gudsrikets endelige seier over Satans makt. — Spørsmålet vender derfor tilbake: Kan den nytestamentlige esjatologi igjen bli aktuell?

Vi må da på ny erindre at det i denne ikke bare er tale om at Herren kommer igjen plutselig og uventet, men at den etter Det nye testamente samtidig blir innvarslet ved tidenes tegn, så at det også kan sies, som Paulus sier i sitt annet brev til tessalonikerne, at det først må være inntrådt visse begivenheter, før Herrens dag inntrer. Verden må være moden til dommen og evangeliet må ha nådd til jordens ender. Når Johannes uttaler at den siste time var kommet, sluttet han det av at spådommen om Antikrist holdt på å gå i oppfyllelse (1 Joh 2, 18), og vi legger merke til at Paulus endog kan si at evangeliet allerede var forkynt for hver skapning under himmelen (Kol 1, 23; sml. Rom 10, 18; 2 Tim 4, 17), med andre ord synes å forutsette at betingelsene for verdensdommen for så vidt var til stede (sml. Matt 24, 14).

Nå trenger imidlertid det spørsmål seg straks fram: Hvordan skal vi forstå denne Det nye testamentes bedømmelse av tiden? Berodde den ikke på en ren feiltagelse? En har søkt å unngå denne slutning ved å henvise til Det nye testamentes forbilledlighet for alle senere kirketider. Enhver ny kristenslekt skal leve i den samme forventning om Herrens snare gjenkomst som den første (sml. ovenfor). Men som allerede ovenfor påpekt, synes ikke denne løsning å føre fram, da jo Det nye testamentes nære forventning er forbundet med en bestemt tydning av tidens særegne tegn.

Her kan en naturligvis til en viss grad berolige seg med å henvise til at de nytestamentlige uttrykk om parusiens og endens nærhet ikke må presses, men er elastiske. Det er en tanke som allerede er antydet i Det nye testamente, sml. 2 Pet 3, 8 f. Og likeledes kan en peke på at det tales om Herrens komme i forskjellig mening, det siktes ikke alltid til hans synlige, personlige gjenkomst.[20]) Men jeg tror ikke en slipper ut med disse forklaringer.

20) Sml. Matt 16, 28 med Mark. 9, 1 og Luk 9, 27.

Vanskeligheten kan vel bare løses ved en nærmere betraktning av profetiens vesen. Den bibelske profeti beror visstnok på innblikk i Guds råd, men den avspeiler ikke dette som et system, profeten taler bare «stykkevis», fordi hans syn er underkastet tidens og rommets begrensning. Og at det er begrenset av tiden vil igjen si at framtidsforutsigelsen ikke er kategorisk, men etisk betinget. Profetien er jo ikke gitt for å tilfredsstille vitebegjæret, men den har det praktiske formål å formane og trøste (1 Kor 14, 3). Dette gjelder da også om de nytestamentlige forutsigelser om de siste tings nærhet.

Den messianske tid er i seg selv den siste tid, fordi Messias' komme er av kritisk betydning, avgjørende for menneskeslektens frelse eller fortapelse. Og den verden som Herren og apostlene hadde for seg, var prinsipielt moden til dommen, tiden var for så vidt virkelig endesvanger. Men katastrofen kunne ennå avvendes ved menneskenes omvendelse. Sml. 2 Pet 3, 9 med Jer 18, 7 f.; Jona 3, 4 ff.

At forutsigelsen og forventningen i Det nye testamente om endens nærhet var *betinget*, ser vi tydelig av en annen rekke nytestamentlige utsagn som regner med en *forhaling av dommens dag*. Vi har for det første flere ord av Herren selv som peker på muligheten av at det trekker ut med hans gjenkomst.[21]) Og dernest finner vi i de apostoliske brev ikke bare uttrykk for forventningen om å oppleve parusien, men også for den motsatte forventning. Paulus synes i sine yngre brev gjennomgående å regne mer med sin død enn med sin opplevelse av Kristi gjenkomst. Og framfor alt må vi ikke glemme Herrens egen advarsel i hans esjatologiske tale mot ethvert forsøk på å fastslå tidspunktet for dagen: «Om den dag eller time vet ingen noe uten Faderen selv.» Når han da høytidelig forsikret at alt det som han har nevnt forut i samme tale, skulle inntreffe innen den daværende generasjons bortgang, da kan han ikke godt ha innbefattet selve gjenkomstens dag deri.[22])

Vi finner altså to tankerekker i Det nye testamente: 1) den at den apostoliske tid er den siste tid, og at den ytterste dag er nær

21) Matt 24, 48; 25, 5; Luk 12, 38. — 22) Så Th. Zahn. Se også *D. A. Frøvigs* Kommentar til Matteusevangeliet, 1934, s. 581 f.

for døren; 2) den at det ennå alltid er en mulighet for en forhaling av parusien og enden og dermed gitt et lengere perspektiv for kirkens liv i verden.

I dette dobbelte synspunkt ligger det åpenbart noe providentielt. Den *apostoliske tid* er nemlig et paradigma for hele den følgende kirkehistorie, den rommer på typisk vis alle de forhold som kirken senere skulle komme inn i, den er på en viss måte et kompendium av alle de muligheter som i de følgende kirketider skulle bli til virkelighet. Og de apostoliske skrifter gjenspeiler alle disse typiske forhold, og fordi de ikke bare gjenspeiler dem, men også har framstilt nettopp det typiske ved dem og løst de deri liggende problemer med forbilledlig klarhet, er de apostoliske skrifter blitt kanon for kirken til alle tider, normativ autoritet for alle kristenslekter.

Men det som således gjelder de apostoliske skrifter overhodet, det gjelder spesielt også den nytestamentlige profeti og esjatologi. Den gjenspeiler på den ene side tydelig den tid den er blitt til i og har derfor en tidshistorisk begrensning. Men på den annen side har den nytestamentlige profeti også grepet det typiske i samtidens forhold og foreteelser på en slik måte at den ikke bare har gyldighet for sin tid, men har blivende betydning for alle senere kirketider.

Dette gjelder da også Det nye testamentes forutsigelse av parusiens og endens nærhet. Men nå er vel å merke ikke alle kirkens tider like.[23]) Vi kan meget mer skjelne mellom kritiske tider eller tider som i særegen forstand kan kalles «endesvangre», og rolige, mer normale tider for kirken. I den slags normale tider er det naturlig at forventningen om Kristi gjenkomst eller forventningen av endens nærhet trer tilbake for tanken på den enkeltes møte med Herren i døden. Dette *behøver* ikke å være et tegn på kirkens verdsliggjørelse, men kan være forbundet med den enkelte kristnes åndelige årvåkenhet. Like så litt som en kan forlange at den som er frisk og står i sin ungdoms eller manndoms kraft, regner med

23) Althaus er altfor tilbøyelig til å overse ulikheten og unngå å betone at «die Grundgesetze, Grundgegensätze, Grundnöte der Gemeinde sind die gleichen durch alle Jahrhunderte».

døden på samme måte som den syke eller gamle, like så litt kan en bebreide kirken at den ikke i rolige og gode tider venter like spent på Herrens dag som i de kritiske tider.

I de *kritiske* tider derimot vil endeforventningen naturlig blusse opp og de nytestamentlige ord om at Herrens gjenkomst er nær, få ny aktualitet. Slike tider er nemlig i seg selv både skjebnesvangre og endesvangre. Det er ikke bare en subjektiv innbilning at dommens dag er nær. Når dommen likevel er blitt forhalet, da skyldes det kanskje nettopp at frykten for den framkalte en omvendelse. Kan vi ikke for eksempel si at reformasjonen frelste både den evangeliske og den katolske kristenhet fra den ende som blant andre Luther trodde var nær?

I vår tid viser det seg på ny mange ting som peker i retning av enden: Avkristningen går hurtig fram, antikristendommen gjør seg sterkere gjeldende enn noensinne før, vi lever i en forfølgelsestid av store dimensjoner, og ingen av oss vet når den kan bre seg også til de kristne land som ennå er blitt skånet. For all ting går nå med en før uanet fart, og hele verden blir mer og mer en overskuelig enhet. Vi kan meget lett tenke oss en samling av de forskjellige riker i et stort verdensrike svarende til det gamle romerske imperium, og da aner vi også hvordan en enkelt makthaver kan bli eksponenten for den antikristendom som bare venter på at «det som nå holder igjen, skal ryddes av veien», forat «urettferdighetens hemmelighet skal åpenbares». Vi skimter, som det synes, allerede noe av dyreskikkelsen fra avgrunnen, den brutale makt som vil «sette seg i Guds sted og opphøye seg over alt som kalles Gud og helligdom». Men samtidig er det fremdeles såpass mye som holder igjen at vi kanskje ennå ikke tør våge å si mer enn *Chr. Bartholdy* i Danmark nylig sa, at vi lever i de «nest siste tider». Tiden er i hvert fall kritisk og endesvanger. Derfor har da også den nytestamentlige esjatologi fått fornyet aktualitet. Men øyner vi de uheldvarslende tegn, skal vi ikke tape motet, men tvert om «løfte våre hoder, fordi vår forløsning stunder til». Kanskje skal noen av oss virkelig oppleve Kristi gjenkomst i herlighet!

Med alt dette er da også *Johannes' åpenbaring* på ny blitt en særlig aktuell bok. Den leses sikkert også langt flittigere i dag enn tidligere. Men hvordan skal den forstås? Det som ovenfor er sagt

om den nytestamentlige profetis vesen, belyser også det berettigede i den *tidshistoriske* fortolkning av boken, for så vidt denne tolkningsmåte først og fremst søker tilknytning for synene i samtiden. Hvor mye disse enn har lånt av symboler fra Det gamle testamente og den jødiske tradisjon, som den *tradisjonshistoriske* forklaring peker på, kan det dog neppe være tvil om at det er det seg selv forgudende og kristenforfølgende romerske verdensrike som har stått modell for bildet av dyret i kapitel 13 og den store skjøge i kapitel 17. Apokalypsen er tenkt som en trøstebok til sin tids kirke, den taler om ting som skal skje snart. «Tiden er nær», «se, jeg kommer snart», sier Jesus. Men den tidshistoriske utlegning feiler når den — som f. eks. *H. Mosbech* i sin bok Fortolkningen av Johannes' Aabenbaring i Fortid og Nutid (Kbh. 1934) — hevder at det aller meste i boken refererer seg til begivenheter leserne selv allerede har opplevd, og at heller ikke den antikristelige trengsel er noe framtidig. Apokalypsen handler etter sin egen erklæring visstnok også om ting som nå er, men særlig dog om det som skal skje heretter (1, 9). Og den kristenforfølgelse som allerede var begynt (sml. f. eks. 2, 13), ses bare som et *forspill* på den som dyret skal sette i verk i den siste tid. Dette er den umistelige sannhet i den *endehistoriske* fortolkning av Apokalypsen. Den antikristelige trengsel utestår ennå. Og derfor er bokens aktualitet ikke forbi med Johannes' tid eller med den nærmest etterfølgende epoke, tvert imot har bildet av den seg selv forgudende og kirken forfølgende brutale verdensmakt vel aldri vært så aktuelt som i dag. Jeg henviser her til det populærvitenskapelige skrift om Apokalypsen av den svenske prest *Åke V. Ström,* «Uppenbarelseboken och vår tid» (Sth. 1939), hvori likheten mellom Åpenbaringens bilde av Antikrist og politiske, kulturelle og religiøse foreteelser i våre dager er slående påvist.[24])

Ennå har jeg ikke nevnt at den *kirkehistoriske* utlegning av Apokalypsen søker å påvise spådommens oppfyllelse i kirkens levnetsløp. Den har visstnok ført til de aller største vilkårligheter, men

24) Lærerik m. h. t. Åpenbaringens aktuelle betydning er også *Hanns Liljes* i fjor utkomne introduksjon i boken «*Das letzte Buch der Bibel*» (261 sider). Nå nettopp er utkommet en populær fortolkning ved *Frederik Torm* (162 s.). Den beste vitenskapelige kommentar er vel *W. Hadorn:* Die Offenbarung des Johannes, Leipzig 1928 (i Theol. Handkommentar zum N. T.).

dermed er ikke sagt at denne fortolkningsmåte er uten all rett. Noe av det typiske i den apostoliske tid vil jo også forekomme i de følgende kirketider, og det gjelder særlig slike hoveddrag i spådommen som f. eks. antikristendommen. At Luther og andre mente å gjenkjenne Antikristens trekk i pavedømmet, kan vi godt forstå, uten at vi derfor behøver å gå så vidt som Luther gikk i sin dom over denne institusjon. En kan vel endog si at det er noe typisk selv i bildet av tusenårsriket. Uten å nekte at det er en esjatologisk størrelse, kan vi medgi at det gir uttrykk for en historisk lov om at det etter de sværeste trengselstider for Kristi kirke, kommer lengere tidsrom hvor Satan til en viss grad er bundet og hvor kristendommen triumferer over verdensmakten. For så vidt var det ikke uten grunn at både en Augustin og en Luther mente å finne tusenårsriket igjen innenfor kirkens historie.[25]) Men den *egentlige* oppfyllelse kan spådommen om det riktignok først få etter Antikristens endelige åpenbaring og dommen over ham, som ennå hører framtiden til.

Overhodet vil jo først den fremadskridende oppfyllelse kaste det fulle lys over den bibelske esjatologi i det hele. Teologien må derfor alltid være nøktern og ikke ville vite mer om de siste ting enn det er mulig. Det gis visstnok en populær esjatologi som mener både å kunne påvise den nøyaktige oppfyllelse av alle tegnene forut for Herrens dag og å utregne år og dag for Kristi gjenkomst. Den kan minne oss om at esjatologien skal være aktuell for oss, uten at vi tør forsøke å konkurrere med den i all dens formentlige viten. Teologien vil alltid måtte minne seg selv og kirken om det apostoliske ord: «Vi forstår stykkevis og profeterer stykkevis.» Men når vi daglig med Herrens bønn ber: Komme ditt rike!, da bør vi også erindre at denne bønn ikke vil bli helt oppfylt før Herren selv kommer igjen, så at den i virkeligheten betyr et «Marana tha»: Kom, Herre Jesus!

---

25) Sml. *Olav Valen-Sendstads* nylig utkomne bok: Tusenårsriket og Jesu gjenkomst (1941), hvori Augustins oppfatning, hvoretter dette rike begynte med kirkens grunnleggelse, blir fornyet.

MISJONSVITENSKAPEN SOM TEOLOGISK DISIPLIN

EN HISTORISK OVERSIKT

Av O. G. Myklebust.

---

1. Den første teolog som krevde misjonen gjort til gjenstand for vitenskapelig behandling, var *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834), dvs. han er den første som innordnet misjonsarbeidet som kirkelig livsfunksjon i sitt teologiske system og således ga støtet til den bevegelse som senere førte til anerkjennelsen av misjonsvitenskapen som en egen disiplin innen teologien. Schleiermacher skrev selv ingen misjonsvitenskapelige arbeider — slike forelå dessuten lenge før hans tid.[1]) Hans misjonsinnsats ligger på et annet felt. Schleiermacher ga misjonen hjemstavnsrett i den teologiske vitenskap.

I sitt epokegjørende programskrift «Kurze Darstellung des theologischen Studiums» (1811) ga Schleiermacher som kjent en ny og revolusjonerende definisjon av teologiens oppgave. Han innførte gjennom denne boken i den teologiske forskning det nye Kant-Fichte-Schelling'ske vitenskapsbegrep og skapte system og sammenheng i teologien gjennom å utlede dens forskjellige disipliner fra et eneste organiserende prinsipp. Dette prinsipp er klarest uttrykt i § 5 i hans teologiske encyklopedi hvor det heter: «Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln ohne deren Anvendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.» Hensynet til kirken er altså det avgjørende. Bare de kunnskaper som tjener menigheten, har teologisk verdi og kvalitet (sml. § 6).

Ut fra dette prinsipp som det konstitutive moment i teologien disponerer så Schleiermacher sitt stoff, dvs. menighetens tro og liv. Dette prinsipp tvinger ham også til å innordne misjonen i sitt system. I annen utgave av «Kurze Darstellung» (1830) innfører Schleiermacher misjonsteorien i forbindelse med kateketikken under behandlingen av den praktiske teologi. Det heter her (§ 298): «Bedingterweise könnte sich eben hier die Theorie des Missionswesens anschliessen welche bis jetzt noch so gut als gänzlich fehlt.»[2])

En nærmere utvikling av denne tanke gir Schleiermacher i sine to berømte arbeider, «Die praktische Theologie» og «Die christliche Sitte». Særlig er det siste et verdifullt kildeskrift for Schleiermachers misjonsteori.[3]) Det universelle siktet i kirkens liv og arbeid blir klart framholdt. Kirkens «ekstensive retning kan ikke ha noen annen grense enn menneskeslekten selv i sin totalitet». Misjonsarbeidet «muss von allen Glaübigen betrieben werden», men «gemeinschaftlich». For misjonen er i framragende forstand en *kirkesak*. «Kirche muss sein, damit verbreitendes Handeln sei.»[4])

Det er, sier Schleiermacher videre, to slags misjon — to forskjellige historiske former for kristen ekspansjon. For det første «die Mission nach dem Gesetz der Kontinuität», dvs. den misjon som følger det pedagogiske assimileringsprinsipp. Dette misjonsarbeid er grensekirkens oppgave (den del av kirken som grenser direkte til ikke-kristne land samt kristne kolonimakter). Og for det annet «die Mission nach dem Naturgesetz der Wahlanziehung». Denne misjon kaller Schleiermacher også «die eigentliche Mission» og definerer den som «sprungweise Verbreitung des Christentums». Med denne «mutasjonsteori» sikter Schleiermacher til det friere misjonsarbeid som springer spontant fram av vekkelsesbevegelsene og som framfor alt i herrnhutismen har fått sitt klassiske uttrykk.[5])

Schleiermacher legger ikke skjul på at den første form for kristen misjon — «Kontinuität» eller «Kohärenz» — etter hans syn er den ideelle og i siste instans eneste rette misjon. Den annen form — «Wahlanziehung» — innrømmer han bare en begrenset og betinget eksistensrett. Tross uttalelser i motsatt retning blir misjonsarbeidet for Schleiermacher ikke en plikt som påhviler enhver

kristen qua kristen, men et spørsmål som må overlates til den enkeltes samvittighet til avgjørelse. Som han selv uttrykker det: «Zulassen», men ikke «zumuten».[6])

Schleiermachers misjonsåpenhet var et produkt av hans herrnhutiske oppdragelse (Niesky 1783—85 og Barby 1785—87).[7]) Når han — tross positive intensjoner — ikke maktet å oppstille et alminnelig misjonsimperativ, henger dette sammen med grunnbristen i hele hans innstilling og tenkning: forsøket på å forene og sammensmelte til en organisk enhet to heterogene elementer: natur og nåde, filosofi og åpenbaring, det religiøse apriori og evangeliets absolutthet. Schleiermacher var nok — som han selv sa — «en herrnhuter av høyere orden».[8]) Men han er også idealisten κατ' ἐξοχήν i den protestantiske teologis historie.[9]) Derfor ble hans innsats — også på det misjonsteoretiske felt — bare en betinget og begrenset. Med all sin teologiske intuisjon og dialektiske virtuositet maktet ikke Schleiermacher å gjennomføre den grandiose syntese av Zinzendorf og Spinoza som hele hans tenkning siktet på.

2. I tiden etter Schleiermacher ble det ved flere tyske universiteter holdt forelesninger over misjonshistorien. En begynnelse i denne retning var gjort allerede omkring århundreskiftet — professor Flatts misjonsforelesninger i Tübingen (1800)[10]) — men først nå ble disse forelesninger en faktor av betydning i kampen for anerkjennelsen av misjonens borgerrett i teologien. Slike akademiske misjonsforelesninger ble i de nærmeste desennier etter Schleiermacher holdt ved universitetene i Bonn, Halle, Berlin, Bern, Erlangen, Strassburg og Königsberg.[11])

Schleiermacher hadde hevdet at den logiske plass for behandlingen av misjonsteorien var den praktiske teologi. Det ble også fra en representant for denne gren av den teologiske vitenskap at den neste misjonsvitenskapelige impuls utgikk, nemlig *F. A. E. Ehrenfeuchter* (1814—1878). Denne framragende praktisk-teologiske systematiker representerer overgangen fra den første — den schleiermacherske-embryologiske — til den anen fase i utviklingen av en misjonsvitenskap innen teologien.

I første bind av sitt store verk «Praktische Theologie» (1859)

hevder Ehrenfeuchter at de kirkelige funksjoner samler seg om tre hovedoppgaver: «Verbreiten, Darstellen und Erhalten.» Overensstemmende med disse tre hovedoppgaver kan en skjelne mellom tre hoveddisipliner innen den praktiske teologi: «die Theorie von der Mission, vom Kultus und Seelsorge und Kirchenpolitik». Ehrenfeuchter gir med hensikt misjonslæren førsteplassen i sitt system «Misjonen er kirkens mor; uten misjon, ingen kirke». Og ikke bare det. Ehrenfeuchter hadde også et åpent øye for det store og nyskapende i den pietistiske misjonsvekkelse. Han forsto at evangeliets utbredelse til alle folk er en ufravikelig plikt både for den enkelte kristen og for menigheten som helhet.

I samsvar med dette syn på misjonen som en kirkelig funksjon av fundamental betydning, gir Ehrenfeuchter i første hoveddel av sitt verk en utførlig og kongenial behandling av det kristne misjonsarbeid, dets teori og teknikk. Hans misjonslære faller i to deler, en elementær del og en metodisk del. I den elementære del får vi først en skildring av hedningeverdenen som misjonens objekt — og dernest en undersøkelse av det kristne misjonsprinsipp — evangeliet — og de historiske lover for kristningsverket. Annen del, den metodiske, behandler utsendelsen, forkynnelsen og menighetsdannelsen. «I disse tre funksjoner,» sier Ehrenfeuchter, «har vi oppfyllelsen av Kristi befaling om å gå, å lære og å døpe.»[12])

Med Ehrenfeuchter ble misjonsvitenskapens plass i teologien ytterligere befestet. Hans «Praktische Theologie» — første hoveddel — er den første fullstendige misjonslære vi eier. Veien lå nå åpen for den fulle hevdelse av misjonens teologiske borgerrett. Det skjedde gjennom den tredje stormann i den tyske misjonsvitenskaps skapende triumvirat — *Gustav Warneck.*

3. Men først noen ord om et par menn som — umiddelbart før Warneck — tok opp et energisk arbeid for opprettelse av lærestoler i misjonsvitenskap ved universitetene.

I 1864 holdt dr. *Karl Graul,* den kjente direktør for Leipzigermisjonsselskapet, en forelesning på universitetet i Erlangen over emnet: «Über Stellung und Bedeutung der Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften». I denne forelesning framholdt Graul med stor kraft misjonens rett til en selvstendig plass «im wissen-

schaftlichen Kosmos der universitas literarum». Han begrunner dette med å henvise til den nyorientering som har funnet sted både i kirkens og vitenskapens forhold til misjonen. Mens denne tidligere i selve kirken hadde måttet «snike seg inn på tærne gjennom bakdøren», får den nå komme inn hovedinngangen. Og likeså er forholdet mellom misjon og vitenskap blitt et annet. Vitenskapen innser at den ikke lenger kan ignorere misjonsarbeidet. Dette er blitt en makt en må regne med og har gjort en enestående innsats — både kristelig og kulturelt. Og misjonen «strebt aus dem Helldunkel sentimentaler Glaübigkeit sichtlich heraus zur Mittagshelle glaübiger Wissenschaftlichkeit». Hermed er også muligheten gitt for et fruktbart samarbeid. Misjonen kan yte vitenskapen uvurderlige tjenester og fortjener av den grunn en plass på universitetet. Ikke så å forstå at den bare skal være en håndlanger for de profane vitenskaper. Misjonen «tør løfte sitt hode høyere og kreve en plass i huset hos den kongeligste av alle vitenskaper — teologien». Ved siden av misjonshistorie og misjonsteori, hevder Graul, bør også følgende fag foredras: hedenskapets historie, mytologi, religionsstatistikk og misjonslinguistikk.[13])

Grauls hensikt med denne forelesning var å habilitere seg som foreleser i misjonsvitenskapelige emner ved universitetet i Erlangen. Imidlertid døde han allerede samme år (1864). Men den tanke han så energisk hadde gått inn for — misjonsvitenskapen som selvstendig disiplin — kunne ikke dø. Den store interesse Grauls forelesning vakte og den utførlige og velvillige omtale den fikk i den kirkelige og teologiske, ja, også profan-vitenskapelige presse — alt dette viste at det her var blitt framkastet en stor og banebrytende tanke. Den skulle også bære frukt i sin tid.[14])

Et vitnesbyrd om hvor sterkt grepet mange var blitt av tanken om misjonens representasjon ved universitetet, er misjonsinspektør *Plaths* store memorandum angående dette spørsmål som ble framlagt for Berliner-misjonsselskapets generalforsamling i 1867. I dette memorandum ble tanken om misjonsvitenskapen som selvstendig disiplin knyttet sammen med et forslag om opprettelse av en lærestol i dette fag ved et tysk universitet.[15]) Skjønt mange stilte seg velvillig til forslaget (som for øvrig ble vedtatt av generalforsamlingen), ble det dog foreløbig bare med tanken. Først

tredve år senere ble misjonsprofessoratet en virkelighet. En hadde funnet mannen for en slik lærestol. Og mannen var Gustav Warneck.

4. *Gustav Warneck* — den evangeliske misjonsvitenskaps «Altmeister» — ble født 6. mars 1834 i Naumburg. Hans foreldre var fattige og han måtte underholde seg selv i sin studietid. Sin utdannelse fikk han i de Franckeske stiftelser og ved universitetet i Halle hvor han tok teologisk embetseksamen i 1862. I over tredve år virket Warneck som prest, først i Roitzsch (1862—71) og senere i Rothenschirmbach (1873—96). I 1871 ble han ansatt som prest og lærer ved det Rhinske misjonsselskaps skole i Bremen, men måtte etter bare to år frasi seg dette arbeid av helbredshensyn. I 1896 ble han kalt til universitetet i Halle for å overta det nyopprettede misjonsprofessorat der, en stilling han innehadde til 1908. Han døde i 1910.[16])

Warnecks misjonsinnsats ligger på to felter — det praktiske og det vitenskapelige. Han forsto i sjelden grad å forene disse to sider av den kristne misjonstjeneste. Han var en helstøpt misjonsarbeider, en varmhjertet og dyktig misjonsadvokat. En hovedoppgave for ham var å få prestene aktivt med i dette arbeid. Men dernest også det store kristne legfolk, særlig den oppvoksende slekt. Gjennom taler og foredrag og gjennom en omfattende litterær virksomhet[17]) arbeidet Warneck utrettelig et helt liv igjennom — tross svak helbred — på å omsette disse idealer i handling.

Det største ved denne store mann var hans sterke, enkle tro — fast forankret i Den hellige skrift. Han har selv treffende karakterisert sitt teologiske syn som «der Bibelglaube der alten Schule».[18]) Det var det klare bibelske sikte, den gjennomførte motivering av misjonsarbeidet ut fra Skriften som — ved siden av hans store kunnskaper og vitenskapelige dyktighet — gjorde Warneck til sin tids største misjonsautoritet. Ja, også i dag er Warneck en levende kraft i den protestantiske kristenhet — «ein Kirchenvater der evangelischen Kirche».[19])

Warnecks utnevnelse til professor i misjonsvitenskap ved universitetet i Halle i 1897 betegner et høydepunkt og et vendepunkt i

misjonsvitenskapens historie — frukten av det nittende århundres misjonsvitenskapelige utviklingsprosess og frøet til det tjuende århundres misjonsvitenskapelige forskningsarbeid, dets organisasjon og metode. To ting var her avgjørende:

For det første ble gjennom Warneck misjonens raison d'être og plass i teologien en gang for alle slått fast. Hans berømte tiltredelsesforelesning om «Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft» er den evangeliske misjonsvitenskaps programerklæring og magna charta. Misjonens teologiske borgerrett, hevder Warneck, bygger på (1) misjonstankens organiske sammenheng med frelsesåpenbaringen i Kristus; (2) misjonsvitenskapens enorme stoff-fylde som snarest må opptas til vitenskapelig behandling; og (3) nødvendigheten av å gjøre den akademiske ungdom til aktive medarbeidere i misjonstjenesten hjemme og ute.[20])

For det annet ble Warneck banebrytende gjennom sitt intense og omfattende granskingsarbeid hvis resultater han framla i misjonshistoriske og misjonsteoretiske verker som for alltid vil forsvare sin plass som klassiske verker i den misjonsvitenskapelige litteratur — arbeider som den epokegjørende «Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen» og det monumentale verket «Evangelische Missionslehre» I—V, samt de tallrike og verdifulle artiklene han skrev i «Allgemeine Missions-Zeitschrift», et tidsskrift han grunnla i 1874 og redigerte med stor dyktighet til sin død i 1910.[21])

Da Warneck i 1908 av helbredshensyn måtte trekke seg tilbake som professor i misjonsvitenskap i Halle, ble dr. *Haussleiter* hans ettermann. Fem år senere — i 1913 — ble dr. *Richter* utnevnt til professor i misjonsvitenskap ved universitetet i Berlin. Et tredje misjonsprofessorat ble opprettet i Tübingen i 1928 (dr. *Schlunk*, tidligere direktør for det Nord-tyske misjonsselskap). Av misjonsvitenskapens bannerførere i Tyskland etter Warneck må også nevnes dr. *Schomerus* (den nåværende professor i misjonsvitenskap i Halle), dr. *Frick* (professor i systematisk teologi i Marburg), dr. *Freytag* (direktør for «Deutsche Evangelische Missions-Hilfe») og framfor alt den kjente kirkehistoriker og herrnhuter professor

dr. *Mirbt*. Den siste grunnla i 1918 — sammen med Richter og Schlunk — «Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft» som har utgitt en rekke ypperlige avhandlinger.[22])

For tiden har bare to tyske universiteter lærestoler i misjonsvitenskap, nemlig Halle og Tübingen. Dessuten har Leipzig et «Honorarprofessur» og i Hamburg, Kiel og Marburg gis regelmessige misjonsforelesninger. Ved enkelte teologiske fakulteter, f. eks. Berlin og Göttingen, går misjonen inn som et underordnet fag i den praktisk-teologiske undervisning. Likevel kan det sies at misjonsvitenskapen har vunnet alminnelig anerkjennelse som selvstendig disiplin. Men forholdene gjør det umulig å opprette flere lærerstoler i dette fag. Det er også usikkert om de to misjonsprofessorater som finnes, kan bli opprettholdt.[23])

II.

Etter denne nokså utførlige skisse av misjonsvitenskapens historiske utvikling i Tyskland — misjonsvitenskapens moderland — må vi nøye oss med et resymé av utviklingen og stillingen i de andre land.

1. I *Storbritannia* ble spørsmålet om misjonen som teologisk disiplin først behandlet på den store misjonskonferanse i Liverpool i 1860. To år senere besluttet den skotske frikirkes generalforsamling å opprette et misjonsprofessorat ved sin presteskole i Edinburgh. Et beløp på £ 10 000 ble samlet inn til dette formål. Den 27. mai 1867 — samme år som Plath framla sitt memorandum for Berliner-selskapets generalforsamling — ble dr. *Alexander Duff*, den berømte India-misjonær, utnevnt til det nye misjonsprofessorat.[24]) Skottland har altså æren av å være det første land i verden som virkeliggjorde tanken om en egen lærestol i misjonsvitenskap — tredve år før Tyskland fikk sitt første misjonsprofessorat. I sin tiltredelsesforelesning understrekte Duff sterkt misjonsarbeidets sentrale plass i kirken og presteutdannelsen. Talen utkom i Edinburgh det følgende år under titelen: «Evangelistic Theology»[25]) (1868). I en interessant innledning skriver Duff bl. a.:

«Da jeg som ung student fikk min teologiske utdannelse på St. Andrews, slo det meg at i de fire årene jeg tilbrakte der ble det

aldri gjort en eneste hentydning til kirkens verdenserobrings-plikt. Jeg følte stérkt at det var noe galt i denne fortielse. Kirkens oppgave er ikke bare å våke over den rene lære og ta seg av kirketukten og kirkestyret. Alt dette er bare olje til lampen forat den skal kunne lyse, ikke bare for seg selv, men for verden. Det må strømme lys fra den hvis den ikke skal bli ubrukbar og snart slukne og dø. Hvorfor har den fått sitt lys om ikke nettopp for å dele det fritt med andre?»

I elleve år virket Duff som professor i «Evangelistic Theology» ved universitetene i Edinburgh, Glasgow og Aberdeen. Han arbeidet mye i denne tid med planer om utgivelse av et misjonstidsskrift og opprettelse av et «Missionary Institute», dvs. en høyskole til utdannelse av misjonærer.[26]) Ingen av disse tankene fikk dog Duff se virkeliggjort. Hadde han, da han ble utnevnt til sin nye stilling, ennå stått i sin manndoms kraft, ville det ganske sikkert ha gått annerledes — både med disse planer og med misjonsprofessoratet. Dette ble dessverre ingen suksess. Men myndig og sterk sto Duff i gjerningen til sin død (1878). Tragisk nok ble dette første misjonsprofessorat i kirkens historie etter en tid inndratt og er ikke senere blitt gjenopprettet.[27])

På begynnelsen av 1870-tallet — altså samtidig med Duff — holdt Rev. *A. Somerville,* den tidligere leder av den forenede presbyterianske kirkes misjon, akademiske misjonsforelesninger i Skottland («Lectures on Missions and Evangelism», Edinburgh 1874). I disse forelesninger behandlet han slike spørsmål som misjonens bibelske og kirkelige berettigelse, misjonen og hjemlandets kirke, misjonærens kvalifikasjoner, misjonsarbeidets prinsipper osv. — Somervilles bok er det første forsøk i Storbritannia på en mer fullstendig litterær behandling av misjonsteoretiske spørsmål.[28])

En undersøkelse som ble foretatt i 1910 om misjonens plass i presteutdannelsen i Storbritannia, viste at av fire og tredve teologiske høyskoler var det bare fire som ga en innføring i det kristne misjonsarbeidet — dets prinsipper, metoder og problemer. De fleste colleges uttalte seg imot en spesiell undervisning i misjonsfag, enten fordi de mente at det ikke var tid og behov for en slik undervisning eller fordi de ikke hadde kompetente lærere til å ta seg av den.[29])

Selv om stillingen er blitt betydelig forbedret etter Edinburgh-konferansen (1910), er den dog ennå langt fra tilfredsstillende. Det finnes for tiden ingen lærestol i misjonsvitenskap ved universitetene og de teologiske høyskoler i England og Skottland. Den akademiske misjonsundervisning innskrenker seg vesentlig til tilfeldige forelesninger av misjonærer som er hjemme på ferie. Det eneste misjonsprofessorat i Storbritannia er knyttet til de kjente kristne høyskolene «Selly Oak Colleges» (nær Birmingham). Dette professorat er av helt ny dato. Det ble opprettet i 1936 gjennom en storstilt gave fra Edward Cadbury, den berømte engelske kveker og industrimann. Englands første misjonsprofessor er Rev. *G. E. Phillips*. Han var i en årrekke misjonær i India før han overtok sin nåværende stilling.[30])

Senere er det i forbindelse med det nye «Department of Missions» ved Selly Oak Colleges opprettet et professorat i kirkehistorie, dvs. aktuell eller anvendt kirkehistorie. Mens misjonsvitenskapen i andre land med mer eller mindre held har hevdet sin selvstendighet overfor kirkehistorien og emansipert seg fra denne, har det nyopprettede «misjonsfakultet» i Selly Oak anerkjent kirkehistorien som en selvstendig misjonsvitenskapelig disiplin. Faktisk har en således to misjonsprofessorater i Selly Oak: misjonsteori («Missions») og kirkehistorie («Church History taught as a subject related to the needs of the younger churches»). Rev. *J. Foster,* tidligere misjonær i China, innehar stillingen som professor i kirkehistorie ved misjonsfakultetet i Selly Oak.[31])

2. De første akademiske misjonsforelesninger i de *amerikanske sambands-statene* var en frukt av den misjonsbegeistring Alexander Duff utløste på sin store Amerika-ferd i 1854. Duff forteller selv at «en synode av den presbyterianske kirke» — han sier ikke hvilken — ble så sterkt grepet av misjonstanken at den ga en av sine teologiske professorer i oppdrag å foredra «misjonsteologi».[32]) Dette eksempel ble i de følgende år fulgt av andre presbyterianske kirker. Vi hører således at ved den store presbyterianske presteskolen i New York (Union Theological Seminary) ble i begynnelsen av 1870-årene professoren i pastoralteologi, dr. *Prentiss,* gitt i oppdrag også å forelese over misjonsfag.[33])

Ellers ordnet en seg gjerne også i Amerika med misjonsundervisningen på den måten at lederne for de store misjonsselskapene og andre framtredende menn på misjonens område holdt forelesningsrekker over misjonsemner ved de forskjellige teologiske høyskoler. Disse forelesninger behandlet vesentlig praktiske spørsmål og hadde ofte som formål å verve teologiske studenter for misjonærgjerningen. De mest kjente og mest betydelige av disse akademiske misjonsforelesninger var de som — samtidig med Duffs og Somervilles forelesninger i Skottland — ble holdt av den framtredende misjonsfører dr. *Rufus Anderson,* direktøren for det eldste misjonsselskap i Amerika, det kongregasjonalistiske «American Board of Commissioners for Foreign Countries». Disse forelesningene fant sted ved de teologiske høyskolene i Andover, Bangor, Hartfort, Auburn, Princeton og New York («Foreign Missions: Their Relations and Claims», New York 1870).[34])

Det første amerikanske misjonsprofessorat ble opprettet i 1904 ved det berømte Yale University (grunnlagt 1701). Siden den tid er «Missions» mer og mer blitt anerkjent som et viktig fag i presteutdannelsen. Dette gjelder særlig de teologiske «seminaries» som tilhører de ledende kirkene. Ved siden av Yale må også Hartfort nevnes som et misjonsvitenskapelig sentrum av stor betydning. «The Kennedy School of Missions» — en egen avdeling av Hartfort Theological Seminary — ble åpnet i 1911. Denne skolen er — som navnet antyder — en misjonsskole og gir også kurser for misjonærer på ferie. For øvrig er i Amerika som i Storbritannia misjonærutdannelsen knyttet sammen med presteutdannelsen. Både Yale og Hartfort har imponerende spesialsamlinger av misjonsvitenskapelig litteratur (Yale har således 33 000 bind). Det største misjonsbibliotek er dog det s.k. «Missionary Research Library» i New York som ble grunnlagt i 1914 og som teller 65 000 bind — utvilsomt verdens største boksamling i sitt slag.

Utviklingen i retning av full anerkjennelse av misjonsvitenskapen som teologisk disiplin, har vært særlig sterk de siste tredve årene. Mens det i 1910 bare var fire «full-time professors of missions» og tre «part-time professors», var de tilsvarende tall i 1932 henholdsvis 24 og 109. Og mens i 1910 over halvdelen av de forskjellige teologiske høyskoler ikke anerkjente misjonen som selv-

stendig fag, framgår det av den siste samlede statistikk (1932) at i 60 av 68 «seminaries» er misjonslæren obligatorisk eksamensfag. I alle de ledende teologiske høyskoler har misjonsvitenskapen slått gjennom som selvstendig disiplin og foredras av en egen «professor of missions». Og hvor dette fag ennå er underordnet en annen disiplin (som oftest den praktiske teologi), går tendensen tydelig i retning av å opprette selvstendige misjonsprofessorater. I flere teologiske høyskoler gis i forbindelse med undervisningen i misjonsvitenskap også undervisning i orientalske og afrikanske språk, religionshistorie, religionspsykologi, økumenikk osv.

Den norsk-lutherske kirkes presteskole i St. Paul (Luther Theological Seminary) var den første lutherske presteskole i Amerika som opprettet et professorat i misjonsvitenskap (1911). «Missions» er et obligatorisk studie- og eksamensfag. Siden 1938 har skolen også hatt et «lectureship in Missions». Dette har kirkens misjonsstyre overtatt det økonomiske ansvar for. Men misjonsprofessoratet lønnes helt av presteskolen.[35])

3. I *Holland* — for å komme tilbake til utviklingen på det européiske kontinent — har misjonen hatt en fast plass i presteutdannelsen siden 1877. Ved samtlige tre statsuniversiteter — Leiden, Utrecht og Groningen — undervises de teologiske studenter i misjonshistorie og misjonsteori av den ene av de to «kerkelijke professoren» som den hollandsk-reformerte synode oppnevner til å foredra de mer spesielle teologisk-kirkelige disipliner (systematikk, bibelteologi, den hollandsk-reformerte kirkes historie, praktisk teologi, kirkerett samt misjonshistorie og misjonsteori). Misjonsfagene er obligatoriske og studentene må ta eksamen i dem.

Et selvstendig misjonsprofessorat ble i 1938 opprettet ved den teologiske høyskole i Kampen. Denne høyskole samarbeider med «Vrije Universiteit» i Amsterdam og er som dette et verk av «de Gereformeerde Kerken». Dr. *J. H. Bavink* — tidligere misjonær på Java — er Hollands første professor i misjonsvitenskap og foreleser både ved presteskolen i Kampen og det teologiske fakultet i Amsterdam.

Et forum for sitt misjonsforskningsarbeid har Holland hatt gjennem en årrekke i sitt «Tijdschrift voor Zendingswetenschap, Mededeelingen». Av de mer betydelige misjonsvitenskapelige arbeider

kan nevnes *Daubanton:* «Prolegomena van Protestantsche Zendingswetenschap» (1911) og framfor alt *Kraemer:* «The Christian Message in a Non-Christian World» (1938)[36])

4. Ved de protestantiske teologiske fakulteter i *Frankirke* er det ennå ikke opprettet selvstendige misjonsprofessorater, men det gis undervisning i misjonshistorie i tilknytning til undervisningen i kirkehistorie og religionshistore.[37])

5. Heller ikke *Sveits* har noe selvstendig misjonsprofessorat, men universitetet i Basel har siden 1924 hatt et lektorat i misjonsvitenskap. Denne stilling innehas for tiden av den kjente teolog dr. *Hartenstein,* gjennom mange år direktør for Baseler-misjonsselskapet og en drivende kraft i «Evangelisches Missions-Magazin».[38])

6. Av de nordiske land var *Danmark* det første som fikk en egen lærestol i misjonsvitenskap. I 1918 ble kirkehistorikeren *L. Bergmann* ansatt som lektor i misjonshistorie ved Kjøbenhavns universitet. Dette lektorat ble i 1924 docentur. Og dette er igjen senere blitt professorat (1939).

Misjonsgranskingen og misjonslitteraturen har rike tradisjoner i Danmark. Grunnen ble lagt av de to misjonshøvdingene dr. theol. *Kalkar* (d. 1886) og prost *Vahl* (d. 1898). Den første skrev flere verdifulle misjons-historiske arbeider hvorav særlig må nevnes «Den christelige mission blandt hedningene» I—II (1879). Den andre, prost Vahl, grunnla i 1890 «Nordisk Missionstidsskrift» og utga en rekke bøker og skrifter om misjonen. Hans store samling av misjonslitteratur ble etter hans død overtatt av statsbiblioteket i Aarhus og er siden blitt supplert med nyere litteratur. Misjonsboksamlingen i Aarhus teller ca. 13 000 bind og er uten sammenligning Nordens beste misjonsbibliotek.

I årene 1903—1915 ble det på Kjøbenhavns universitet holdt en rekke forelesninger over misjonshistoriske og misjonsteoretiske emner av ledende menn innen dansk misjonsliv (Ussing, Vilhelm Sørensen, L. P. Larsen, Schepelern og Bergmann). Det er av disse akademiske misjonsforelesninger det nåværende misjonsprofessorat er vokset fram.[39])

7. I *Sverige* fikk arbeidet for misjonens representasjon på universitetet sin første impuls gjennom den appell om misjonsundervisning for de teologiske studenter som prost *Lars Landgren* ga uttrykk for i innledningen til sin store misjonshistorie: «Öfwersigt af de protestantiska missionernas uppkomst och närvarande tillstånd» I—II (1871—72). Det svenske misjonsselskap og Fosterlandsstiftelsen — sammen med den fjellstedtske skolen i Uppsala — ble enige om å underholde en akademisk lærer som kunne «holde misjonsandakter og forelesninger i misjonsvitenskap» i Uppsala. Så langt var en kommet allerede i 1873. Imidlertid kunne planen ikke realiseres da den mann som var utsett til denne stilling, ikke ønsket å ta opp dette arbeid.[40])

Det neste forsøk ble mer vellykket. Det knytter seg til de misjonshistoriske forelesninger som professor *Kolmodin* — misjonsvitenskapens energiske målsmann og advokat i Sverige — på eget initiativ holdt på universitetet i Uppsala i 1890-årene. Slike forelesninger ble — med økonomisk støtte fra den svenske kirkes misjonsstyre (siden 1917) — etter hvert anerkjent som et fast fag i den teologiske undervisning ved fakultetene i Uppsala og Lund.

Sin første sanksjon som teologisk disiplin fikk misjonsvitenskapen i 1919 da lektor *G. W. Lindeberg* — som året før hadde tatt doktorgraden på en misjonshistorisk avhandling[41]) — ble ansatt ved det teologiske fakultet i Lund som dosent i misjonshistorie. Da dosent-stillingen i Sverige ikke er en selvstendig akademisk stilling, lå det imidlertid i dr. Lindebergs utnevnelse ikke en full teologisk anerkjennelse av misjonens plass i presteutdannelsen og kirkens vitenskapelige forskningsarbeid.

Denne kom elleve år senere. Professor Kolmodin hadde i mange år kjempet for et selvstendig svensk misjonsprofessorat.[42]) Han hadde også satt i gang en storstilt innsamling til dette formål. Og i 1930 ble tanken realisert. Den 12. november dette år holdt Sveriges første professor i misjonsvitenskap, den kjente kirkehistoriker og China-misjonær dr. *K. B. Westman*, sin tiltredelsesforelesning på universitetet i Uppsala. Den akademiske misjonsundervisning og misjonsforskning gikk hermed en ny tid imøte.[43])

Liksom Danmark har også Sverige i en årrekke hatt et forum for sitt misjonshistoriske og misjonsteoretiske granskingsarbeid i

et eget tidsskrift: «Svensk Missionstidskrift», grunnlagt i 1912 av professor Kolmodin som også sto som tidsskriftets redaktør til sin død (1930). En eksponent for det misjonsvitenskapelige arbeid av eldre dato er dr. Totties «Evangelistik» (1892) — et for sin tid meget dyktig arbeid. Siden århundreskiftet — og særlig i de to siste desennier — har det svenske misjonsforskningsarbeid skutt en sterk vekst og teller i dag en lang rekke betydelige misjonsteologiske verker og en omfattende misjonslitteratur av høy kvalitet.

8. I *Finnland* er misjonsvitenskapen ennå ikke blitt anerkjent som særskilt disiplin ved de teologiske fakultetene (Helsingfors og Åbo). Den nåværende direktør for det finske misjonsselskap, dr. *U. Paunu,* var i årene 1911—14 dosent i misjonsvitenskap ved universitetet i Helsingfors. Siden han fratrådte denne stilling, er imidlertid ingen ny lærer blitt ansatt.

Flere betydelige misjonsvitenskapelige verker er utkommet i Finnland i den senere tid. Da disse er skrevet på finsk, er de dessverre ikke tilgjengelige for den alminnelige nordiske leser.[44])

9. Hva endelig *Norge* angår, har misjonen fra omkring midten av forrige århundre hatt en plass — om enn en meget beskjeden plass — i den teologiske undervisning. «Ved vårt universitet,» heter det i en interessant notis i «Norsk Misjonstidende» for 1866, «har den eldre og nyere misjonshistorie i lengere tid vært gjenstand så vel for de teologiske studenters undervisning som for prøve ved den teologiske eksamen.»[45]) Forelesninger over misjonshistorien ble holdt også i de følgende desennier. Således foreleste professor Tønder-Nissen i 1870-årene over den evangeliske misjon.[46]) Det var dog først omkring århundreskiftet at den akademiske misjonsundervisning her i landet kom inn i et fastere spor. Den 23. november 1899 holdt Gustav Jensen — som innledning til en serie forelesninger over misjonshistoriske emner — sin store tale på universitetet om «Misjonens stilling i nåtidens åndsliv». Foredraget formet seg som en hyldest til misjonen som «den typiske representant for den fremadtrengende kristendom» og understrekte sterkt nødvendigheten av at «hele den frivillige kristne kirke med vok-

sende kraft opptar misjonen blant folkene som sin annen hovedsak ved siden av sin oppbyggende gjerning hjemme».[47])

I 1899 utkom også — på Gustav Jensens initiativ — en håndbok i misjonshistorie og misjonsteori for teologiske kandidater og prester, nemlig «Misjonslære» av S. E. Jørgensen (den første i sitt slag i vårt land). Siden århundreskiftet har misjonslæren — eller «misjonskunnskap» som dette fag nå kalles — hatt en fast plass i den praktisk-teologiske undervisning og er i de senere årene blitt foredratt av en spesiell lærer. Dette gjelder også Menighetsfakultetet som i 1926 fikk sitt eget praktisk-teologiske seminar. Bare et par ganger er misjonsforelesninger blitt holdt for et større auditorium. I 1901 holdt således professor Brandrud på oppfordring to forelesninger på universitetet om «Misjonstankens gjennombrudd i de evangeliske kirker». Og i 1919 holdt domprost Ussing — den kjente danske misjonshistoriker — noen forelesninger over «Misjonshistoriens filosofi» på Menighetsfakultetet.[48])

Det misjonsvitenskapelige granskingsarbeid er ennå bare i sin begynnelse. Et stort savn har det vært at vi ikke har hatt et misjonstidsskrift som forum og organ for misjonsforskningen. Mest av alt har vi imidlertid savnet et misjonsprofessorat. Opprettelse av en selvstendig lærestol i misjonsvitenskap og full anerkjennelse av denne disiplin som obligatorisk studie- og eksamensfag, må komme øverst på listen over de pia desideria som en framtidig nyordning av det teologiske studium i vårt land må ta standpunkt til.[49])

III.

Vi tilføyer til slutt noen ord om stillingen innen *den katolske kirke.*

Også innen Romerkirken er misjonsvitenskapen blitt anerkjent som selvstendig teologisk disiplin. Siden 1912 er det blitt opprettet misjonsprofessorater ved en rekke katolske universiteter (Münster, München, Louvain, Rom, Paris, Nijmegen og Ottawa) samt ved propagandakollegiets store misjonshøyskole i Rom. Til tre av disse akademiske institusjonene er knyttet misjonsvitenskapelige forskningsinstitutter (Münster, Louvain og Rom). Det pontifikale gre-

gorianske universitet i Rom har endog gjort misjonsvitenskapen til en selvstendig vitenskap gjennom opprettelsen av et «misjologisk fakultet».[50])

Den katolske misjonsvitenskapelige forskning står på et høyt nivå og spenner over et veldig felt. Også her har tyske teologer gått i spissen, menn som Streit, Schmidlin, Arens, Dillinger og andre.[51]) Av katolske misjonsvitenskapsmenn i andre land må særlig nevnes den franske jesuitt pater Charles.[52]) Katolsk misjonsforskning teller allerede en rekke store og verdifulle vitenskapelige samlinger: «Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte», «Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte» og framfor alt det gigantiske verket «Bibliotheca Missionum» (hvorav bind X kom ut i 1938). Internasjonale misjonsvitenskapelige kongresser holdes hvert år og samler flere hundre deltakere. Av disse er særlig «La Semaine de Missiologie de Louvain» blitt berømt (grunnlagt 1923). Nevnes må også det pavelige «Museo missionario etnologico» i Rom — en vitenskapelig institusjon som er enestående i sitt slag. Endelig har den katolske kirke en rekke ypperlige misjonsvitenskapelige tidsskrifter hvorav særlig må framheves «Zeitschrift für Missionswissenschaft» (1911), «Revue d'Historie des Missions» (1924) og «Il Pensiero Missionario» (1929).

Den katolske kirkes uforbeholdne anerkjennelse av misjonsvitenskapen som en egen teologisk disiplin, ja, som en selvstendig vitenskap, er et produkt av den mektige misjonsvekkelse Romerkirken har opplevd siden den forrige storkrig. Bare årene 1922—37 øket tallet på misjonsterritorier fra 280 til 526. De tre ledende katolske misjonsorganisasjoner — «Opus a fidei propagatione» (1822), «Opus Sanctae Infantiae» (1843) og «Opus Sancti Petri» (1889) — samlet inn bare i året 1937 over 90 millioner lire. Det direkte initiativ som Vatikanet har tatt i denne sak, har vært av den største betydning, sml. Benedikt XV' encyklika «Maximum illud» (1919) og Pius XI' encyklika «Rerum ecclesiae» (1925). Gjennom disse pavelige forordninger er det blitt framholdt for det katolske kirkefolk at misjonen er en oppgave ingen kristen må unndra seg. Og særlig er de katolske prestene blitt innskjerpet at det er deres plikt å gjøre propaganda for misjonen i sine menigheter og slutte seg til «Unio cleri pro missionibus». Dette forbund

ble stiftet i 1916 og har som sitt program «å skape hos prestene hengivelse for den hedenske verdens omvendelse, å vekke gjennom dem i hele kristenheten begeistring for misjonen og å vinne kirkens aktive støtte i arbeidet for å utbre Kristi rike i verden».[53]) I 1937 talte Unio cleri over 160 000 medlemmer. I Irland, Belgia, Frankrike og Italia er mellom åtti og nitti prosent av prestene medlemmer av dette forbund. I England — hvor bevegelsen først ble organisert i 1938 — sluttet tusen katolske prester seg til Unio cleri bare i løpet av det første år.[54]) Disse resultater må for en vesentlig del tilskrives den sentrale plass misjonen har fått i presteutdannelsen og i det teologiske forskningsarbeid innen den katolske kirke.

NOTER OG HENVISNINGER

1) Se herom Schomerus: Missionswissenschaft (1935) s. 7—12. (Augustin, Thomas av Aquino, Raymundus Lullus, Saravia, von Welz, Conrad Mel, Fabricius, o. fl.)
2) Sml. Schleiermachers anmerkning til samme paragraf: «Am leichtesten freilich nur wenn man davon ausgeht, dass alle Bemühungen dieser Art nur gelingen, wo eine christliche Gemeine besteht.»
3) Når misjonsteorien på tross av § 298 i «Kurze Darstellung» (1830) knyttes til *etikken,* er dette helt i samsvar med en av Schleiermachers hovedtanker: å innordne teologien i åndS- eller kulturvitenskapenes system. Schleiermacher definerer etikken som «die Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte» og hevder at det teologiske studium «gründet sich auf sie», se «Kurze Darstellung» (1830) § 29 sml. § 21, samt «Der christliche Glaube» § 3—10.
4) Se «Christliche Sitte» s. 373 og 368, sml. 379 og 330, samt Beilage D s. 176; «Der christliche Glaube» 2. utg. § 105; «Predigten» = Sämtliche Werke II (utgitt av Braun) VII, 3, nr. 17; «Prakt. Theol.» s. 425 f.
5) Se «Christliche Sitte» s. 378—383; 432 f.; Beilage A s. 78 f,; Beilage D s. 176—178; 180 f.; «Prakt. Theol.» s. 423—425; «Predigten» s. 193 f.
6) Se «Chr. Sitte» s. 381, sml. 379 f. og 433; Beilage D s. 180 og 177.
7) Se herom Allg. Missionszeitschrift 1916 s. 385—389 («Schleiermacher und die Heidenmission»).
8) Se «Briefe» I s. 295. — Om Schleiermachers begeistring for Brødremenigheten se «Chr. Sitte» Beilage D s. 181, sml. 382 f.; og «Prakt. Theol.» s. 426 f.
9) Om det naturfilosofiske grunnlag for Schleiermachers teologi se «Christliche Sitte» s. 293—296; «Der christliche Glaube» § 94 s. 38; sml. «Philosophische Ethik» § 46 s. 43. — Se for øvrig *Kunze:* «Der Missionsgedanke bei Schleiermacher und seinen Schülern» s. 9 f. Og framfor alt *Kübler:* «Mission und Theologie» s. 41 ff.; 210.
10) Disse forelesninger — over den nyere tids misjonshistorie — ble besøkt bare av tre-fire tilhørere, men blant disse var C. G. Blumhardt, den berømte inspektør for Baseler-misjonen og forfatter av «Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi» (1828—1837), se C. H. C. Plath: «Drei neue Missionsfragen» (1868) s. 24; sml. Schlatter: «Geschichte der Baseler Missionsgeselschaft» I s. 11.
11) Se Plath: «Drei neue Missionsfragen» s. 24; Warneck: «Das Studium der Mission auf der Universität» i «Allg. Missionszeitschrift» 1877 s. 150. I Rostock bekjent-

gjorde professor Wiggers at han sommersemestret 1844 ville forelese over den evangeliske misjonshistorie, men forelesningene ble ikke holdt, sannsynligvis av mangel på tilhørere. Resultatet av sine misjonshistoriske studier framla W. i sin «Geschichte der evang. Mission» I—II (1845—46), den første vitenskapelige framstilling vi har av de protestantiske misjoner. Det er for øvrig to andre tyske teologer som sammen med Schleiermacher har æren av å være de første som har innordnet misjonen i det teologiske system, nemlig J. T. L. Danz («Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaften», Weimar 1832) og F. F. Zyro («Versuch einer Revision der theol. Encyklopädik» i «Theol. Studien und Kritiken» av Ullmann og Umbreit, 1837 H. 3), se Wiggers: Anf. skrift s. 173.

12) Se Ehrenfeuchter: «Prakt. Theol.» (1859) I s. 207—460. Sml. Nippold: «Handbuch der neuesten Kirchengeschichte» 3. utg. (1890) III, § 35. — Også v. Zezschwitz behandler utførlig misjonen, «System der Prakt. Theol.» (1876) s. 153 ff., men behandlingen blir skjematisk og ensidig på grunn av identifiseringen av misjon og keryktikk. Det samme gjelder *Stier:* «Grundriss einer biblischen Keryktik» (2. utg., Halle 1844), 3. kap. — en interessant misjonshomiletisk utredning, men ingen systematisk misjonsteori.

13) Se Graul: «Über Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften» (Erlangen 1864) s. 5, 8.

14) Om Graul, se Hermann: «D. Karl Graul und seine Bedeutung für die lutherische Mission» s. 210 ff.; Oepke: «D. Karl Grauls Bedeutung für die deutsche Missionswissenschaft» i Allg. Missionszeitschrift 1917 s. 314 ff.; samt den utførlige nekrolog i Evang.-Luth. Missionsblatt 1864 s. 369 ff. — Et uttrykk for den glede Grauls forelesning ble hilst med av det tyske misjonsfolk, er den begeistrede artikkel i «Der Missions-Freund» (Plaths blad) 1864 s. 130 ff. hvor det bl. a. heter: «Die evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands, die von jeher die Fahne der Wissenschaft am höchsten gehalten und am lebhaftesten geschwungen hat, wird sich ja nicht von andern Kirchen auch in diesem Stück wollen überflügeln lassen. Es ist ein Ehrenpunkt, ein geschwungenes Banner bis zum letzten Hauch nimmer mehr sinken zu lassen» (sikter til den skotske frikirkes beslutning om opprettelse av et misjonsprofessorat, se senere).

15) Se Plath: «Drei neue Missionsfragen» (1868) s. VI; 21 ff. Sml. også «Missions-Studien» (1870) og «Evangelistik» (1883).

16) Om Warneck, se artiklene av Kähler, Richter og Joh. Warneck i Allg. Missionszeitschrift 1911; samt artiklene i anledning 100-års dagen for hans fødsel i Int. Rev. of Missions 1934 s. 395 ff. (Schlunk); Neue Allg. Missionszeitschrift 1934 s. 73 ff. (Schlunk) og Evang. Mis.magazin 1934, s. 67 ff. (Zentgraf).

17) Se den imponerende fortegnelse over Warnecks litterære produksjon i Allg. Missionszeitschrift 1911 s. 231 ff. og 275 ff., sml. 70 ff.

18) Se «Evangelische Missionslehre» I 2. utg. 1897. I forordet til første utgave — som er opptrykt i annen utgave — heter det: «Es ist der Bibelglaube der alten Schule, auf welchen diese Missionslehre sich gründet. Wird diesem Glauben seine Autorität genommen, so schwebt die Mission in der Luft» (s. VIII).

19) Zentgraf i Evang. Mis.magazin 1934, s. 68.

20) Se «Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft» (Berlin 1897) s. 6 f.; sml. 9 f. og 17 f. «Ich rede auf Grund einer langen Erfahrung,» sier W. i slutten av sin tiltredelsesforelesning, «wenn ich konstatiere dass der Mangel an Missionskenntnis von der Universität her die praktische Missionstätigkeit der Geistlichen vielfach lähmt und trübt. Ohne ein Missionswissen fehlt der Trieb zur Missionsarbeit oder wird das Reden über Mission zur Phrase» (s. 18). — Det er for øvrig interessant å legge merke til at W. opprinnelig ikke kunne gå med på tanken om opprettelse av en egen lærestol i misjonsvitenskap. Han ville knytte misjonshistorien til kirkehistorien og misjonslæren til den praktiske teologi. Et misjonsprofessorat — hevdet han — må forberedes gjennom en selvstendig litterær utbygging av de enkelte grener av misjonsvitenskapen og kan

først bli aktuelt når de teologiske fakulteter utdanner flere misjonærer enn de har gjort tidligere. Se «Das Studium der Mission auf der Universität», Allg. Missionszeitschrift 1877 s. 214 ff. samt «Evangelische Missionslehre» I 2. utg. 1897 s. 44.

21) Blant Warnecks mange medarbeidere i det misjonsvitenskapelige forskningsarbeid må særlig nevnes *R. Grundemann* («Allgemeiner Missions-Atlas» I—IV 1867—71; «Neuer Missions-Atlas», 1896; o. fl.);*H. Gundert* («Die evangelische Mission», 4. utg. 1903); *F. M. Zahn* («Die Aufgaben der Missionsgeschichtsschreibung», Allg. Missionszeitschrift 1877 s. 494 ff. og 531 ff.) og *W. Bornemann* («Einführung in die evang. Missionskunde», 1902).

22) Om *Richter* se Luth. Kirketidende 1940 s. 284 ff., hvor forfatteren av nærværende artikkel har gitt en framstilling av hans misjonsvitenskapelige forfatterskap og innsats. *Schlunk* har skrevet en rekke mindre bøker hvorav særlig må nevnes «Die Weltreligionen und das Christentum» (1923) og «Die Weltmission des Christentums» (1925). De viktigste arbeider *Schomerus* har levert er «Indien und das Christentum» I—III (1931—33) og «Missionswissenschaft» (1935). Mest kjent av *Mirbts* bøker er «Mission und Kolonialpolitik» (1910) og «Die evangelische Mission (1917); se for øvrig Allg. Missionszeitschrift 1930 s. 10 ff.: «D. Carl Mirbt in piam memoriam» (Johannsen), hvor det bl. a. heter: «Dass ihm in Marburg ein Lehrauftrag zur Missionswissenschaft übertragen wurde, war ihm eine besondere Freude. Bei den theologischen Prüfungen, zu denen er als Mitglied der Fakultät berufen wurde, hat er manchmal zum nicht geringen Entsetzen der Examinanden sehr gründlich in der Mission geprüft» (s. 12).

23) Meddelelse fra prof. Schlunk (juli 1939).

24) Se George Smith: «The Life of Alexander Duff» s. 322 ff.; sml. Ev. Mis.magazin 1862 s. 32 f. og 1869 s. 421 ff. samt Plath: «Drei neue Missionsfragen» s. VII. De første misjonsforelesninger i Storbritannia ble holdt av A. Grant på universitetet i Oxford i 1843, se A. Grant: «The Past and Prospective Extension of the Gospel by Missions to the Heathen», London 1844 (Wiggers: Anf. skrift s. 15).

25) «Evangelistic Theology» — sier Duff — er «only another name for the vast and comprehensive subject of Christian Missions, considered in all their varied and multiplied bearings, in relation alike to God and man, time and eternity» («Evangelistic Theology» s. 19).

26) Dette «Missionary Institute» betraktet Duff som «complement and auxiliary to the Chair» og definerte det på sin karakteristisk-entusiastiske måte slik: «a grand centre of all kinds and degrees of missionary influence — a focus towards which all the scattered rays of missionary intelligence, missionary light and heat, missionary principle and obligations, may be made to converge; and thence again to diverge with intensified warmth and brilliancy, to illumine, and, by illumining, to disperse the lurid clouds of pagan and anti-Christian darkness which now so disastrously overspread the nations with the pall and shroud of spiritual ignorance and death» (se «Evangelistic Theology» s. 28 og 36). Det var Duffs tanke at dette «Institute» skulle bli et moderne Jona, eller rettere: et protestantisk sidestykke til det katolske propaganda-departements misjonshøyskole i Rom. Se W. Paton: «Alexander Duff» s. 185.

27) Se W. Paton: Anf. skrift s. 187. Paton mener — og utvilsomt med rette — at en av grunnene til at Duffs professorat ikke ble noen suksess, var hans «lengthiness of speech» — et typisk senilt trekk. «Is is said that Duff's winter session began with lectures on the unchangeable decrees of God before the foundation of the world, and that by the end of the second term he had just reached the New Testament» (s. 187, sml. 190 f.).

28) Se Warneck: «Ev. Mis.lehre» I s. 51.

29) Se «Edinburgh Conference Report» VI s. 170.

30) Meddelelse fra professor Phillips (juli 1939). — Om Selly Oak og misjonsprofessoratet der se Int. Rev. of Missions 1937 s. 119 ff. (Edw. Cadbury). Se også G. E.

Phillips' bok: «The Gospel in the World» (1939) — et ypperlig misjonsteoretisk arbeid.

31) Forsters første arbeid som misjonsprofessor er «The Church of the T'ang Dynasty» (1939). — Sml. til tanken om aktuell eller anvendt kirkehistorie den tyske misjonshistoriker Stoschs uttalelse i Allg. Missionszeitschrift 1902 s. 58 at «misjonshistorien er et levende og meget lærerikt repetitorium for kirkehistorien» (sitert etter L. Bergmann: «Missionsvidenskaben paa Universitetet» s. 25, fotnote).

32) Se «Evangelistic Theology» s. 5.

33) Se Warneck i Allg. Missionszeitschrift 1877 s. 160, fotnote 2.

34) Se Warneck: «Ev. Mis.lehre» I, s. 50 f.

35) Se «Edinburgh Conference Report» VI s. 173 ff.; Int. Rev. of Mission 1934 s. 260 ff. (W. A. Hill); samt meddelelse fra misjonssekretær Grønli (juli 1939).

36) Meddelelse fra prof. Kraemer (sept. 1939), sml. «Edinburgh Conference Report» VI s. 177 f. — Kraemer er professor i religionshistorie ved Leiden universitet, men foreleser også i misjonsfag for hollandske koloniembetsmenn.

37) Meddelelse fra misjonsdirektør Allègret, Paris (aug. 1939), sml. «Ed. Conf. Rep.» VI s. 178.

38) Meddelelse fra misjonsdirektør dr. Hartenstein, Basel (aug. 1939), sml. «Ed. Conf. Rep.» VI s. 178.

39) Se Bergmann: «Missionsvidenskaben paa Universitetet» s. 11 ff. sml. 3 (særtrykk av Nord. Mis.tidsskrift III R. VII s. 177—203). Ifølge Bergmann har Vilh. Sørensen betydd mer for misjonsvitenskapen i Danmark enn noen annen. Sørensen er for øvrig godt kjent også hos oss gjennom sin bok «Missionens motiv, maal og midler» (1911) — som er vel verd å lese også i dag. Bergmann har skrevet to misjonshistoriske arbeider: «Zinzendorfs indsats i missionens historie» (1935) og «Den lutherske reformation og missionen» (1936). — Nok et navn fortjener å nevnes i forbindelse med dansk misjonsforsking: prost Ferd. Munk, redaktør av «Nordisk Missionstidsskrift» 1898—1940 (fra 1898 til 1912 sammen med Vilh. Sørensen, siden 1912 alene).

40) Se B. Sundkler: «Svenska Missionssällskapet 1835—1876» s. 523 ff. Kravet på akademisk misjonsundervisning ble reist av H. B. Hammar allerede i 1861, men fikk ikke noen tilslutning (anf. skr. s. 392, fotnote 3).

41) «Protestantismen i Japan 1859—1913» (1918). Av Lindebergs øvrige arbeider må særlig nevnes «Katolicismen i ljuset av dess missionsverksamhet» (1928), «Märkesmän i missionshistorien» (1929) og «Den evangeliska missionen» (3. utg. 1936).

42) Se hans skrift «En svensk missionsprofessur» (= Svensk missionstidsskrift 1918 s. 193 ff.).

43) Westmans tiltredelsesforelesning finnes i «Svensk Missionstidsskrift» 1931 s. 200 ff. («Th. Hamberg och hans gärning i Kina»). Hans misjonsvitenskapelige hovedarbeid hittil er «Den kinesiska odlingens huvudepoker. Olaus-Petriföreläsningar» (1929). Videre kan nevnes: «Det moderna Kina» (1938).

44) Meddelelser fra prof. Saraoja og misjonsdirektør dr. Paunu (aug. 1939).

45) «Norsk Misjonstidende» 1866 s. 298 (fotnote av Chr. Dons).

46) S. E. Jørgensens referat av disse forelesninger — høstsemestret 1872 — gitt til forfatteren av nærværende avhandling av misjonsprest Erling Danbolt. Univ.- og skole-annaler gir ingen opplysninger om disse forelesningene og heller ikke om de forelesningene som ble nevnt ovenfor.

47) Se Nordisk Mis-tidsskr. 1900 s. 1 og 10.

48) Brandruds forelesninger er trykt i Norsk teologisk tidsskrift 1902 s. 25—52. Om Ussings forelesninger — som skal ha gjort et sterkt inntrykk på tilhørerne — se «For lære og liv. Festskrift til Det teol. Menighetsfakultets 25-års jubileum», 1933, s. 43.

49) I denne korte oversikt har vi bare kunnet ta med et par av de mest framtredende trekk. Vi håper om ikke altfor lenge å kunne gi en fyldigere framstilling av den

akademiske misjonsundervisning i Norge. For øvrig henviser vi til våre artikler om «Misjonsidealet og Norges kirke. Et misjonsprogram» i «Dagen» for 1939, «Helg og Høytid» nr. 36—42.

50) Se Arens: «Handbuch der katholischen Missionen» s. 393 ff.; Freitag: Katholische Missionskunde im Grundriss» s. 51 ff.; J. B. Aufhauser: «Die Pflege der Missionswissenschaft an der Universität» og «Int. Review of Missions» (de årlige «Surveys» hvor også de katolske misjoner tas med). Ved siden av de nevnte misjonsprofessorater finnes det mange andre lærestoler i misjonsvitenskap ved katolske universiteter og høyskoler.

51) Av disse er de to første de betydeligste. Av Streits verker må framfor alt nevnes den monumentale misjonsbibliografi «Bibliotheca Missionum» i flere bind, samt «Die Mission in Exegese und Patrologie». Schmidlin — «den katolske Warneck» som en kunne kalle ham — har skrevet flere framragende misjonsvitenskapelige arbeider: «Einführung in die katholische Missionswissenschaft», «Katholische Missionslehre» og «Katholische Missionsgeschichte».

52) Hans viktigste arbeider er «Missiologie» og «Dossiers de l'Action Missionnaire».

53) «Int. Review of Missions» 1938 s. 524.

54) «Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland», XX Band, 1937—38, s. 77; «Int. Review of Missions» 1932 s. 368; 1938 s. 524 og 1940 s. 125.

HAUGIANERNE OG NATTVERDEN

Av Birger Gulbrandsen.

Den utmerkede og flittige gransker av haugianernes historie, H. G. Heggtveit, sier flere ganger at haugianerne var «sin tids flittigste nadverdgjester»,[1]) men han foretar ingen nærmere påvisning av dette. Selv om vi a priori vil gå ut fra at påstanden holder stikk, kan det være grunn til å spørre: Hvor mye ligger det her i ordet «flittig»? Menes det at de i alminnelighet gikk til alters for eksempel fem eller ti ganger i året? Tallet har naturligvis i og for seg mindre å si, men det har betydning å få greie på hvordan haugianerne brukte og verdsatte dette viktige nådemiddel. Var det så at de også på dette område ved sin flittige bruk og større forståelse av sakramentets verd ble et godt eksempel for andre til kirkens framgang i vårt folk?

Vi skal her prøve å bestemme haugianernes nattverdfrekvens litt nærmere.

Vi finner først et vitnesbyrd fra en mann som levde haugianismens tid nærmere enn Heggtveit. Wexels sier om haugianerne i 1831: «De ere i Almindelighed flittige Kirkegjængere, og flittige Gjester ved Herrens Bord.»[2])

Fra Hauges egen tid har vi flere vitnesbyrd om haugianernes flittige *kirke*gang. Soknepresten Kind i Førde roser dem av den grunn.[3]) På Eiker hadde haugianerne dannet en hel liten koloni omkring papirfabrikken og andre bedrifter. Soknepresten i Eiker, F. Schmidt, sier i sin erklæring om dem: «Tillige ere de flittige

1) H. G. Heggtveit: Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede, Chr. 1905—1911. I, s. 256, 303 og fl. st. — 2) Maanedsskrift for Christendom og Historie, Kbh. 1831, s. 490. 3) Dr. A. Chr. Bang: Hans Nielsen Hauge og hans Samtid. 4. opl., s. 378.

Kirkegjængere og opmerksomme tilhørere.»[4]) Hans ord har så mye større vekt, som han jo lenge hadde vært deres bitreste motstander. Prost Blom i Gjerpen sier: «De besøge flittig Kirke-Forsamlinger.» Og han legger betydningsfullt til: «De findes ikke paa Steder, som desværre lokker mange Letsindige til Tidsspilde og nærer fordærvende Lyster.»[5])

Av særlig interesse er en uttalelse av Hauge selv om seg selv. Annen pinsedag 1798 var han til stede ved høymessen i Vår Frelsers kirke i Kristiania, men ble om kvelden arrestert av lensmannen i Aker mens han var hos en kjenning i Lakkegaten. Hauge forteller om forhøret for byfogd Hagerup etterpå: «Jeg spurgte, om det var kristeligt, at de som drak sig drukne og sloges indbyrdes, saa de laa paa Gaderne, havde Frihed, og jeg som gik i Kirken, hver gang der var Prædiken . . . skulde bli sat i arrest og truet med Tugthusstraff.»[6])

Dette var kirkegangen. Men altergangen?

Johan Nordahl Brun uttaler om haugianerne i Bjørgvin: «Her leve de stille, kommunicere som andre og gaa flittig i kirke.» Altså: Deres kirkegang utmerket seg framfor andres, men ikke deres altergang, den var som andres, de fulgte i dette stykke tidens skikk og bruk.

Det ville være mulig å følge enkelte ledende haugianeres altergang gjennom årene ved hjelp av kommunikantprotokollene fra deres hjemsteder. Det kunne ha sin interesse, men vil ta mye tid, så vi her må innskrenke oss til å følge Hans Nielsen Hauge selv til alterbordet de siste årene han levde. Vi velger de fem siste år, da var han fastboende på Bredtvedt i Aker. Vi finner kommunikantprotokollene for «Agger» for de årene i Statsarkivet i Oslo. Vi bør ha i minne at Hauges helse etter det langvarige fengselsopphold var knekket så at han i disse siste årene fra 1818 til 1823 var meget skrøpelig. Nevnes bør det også at han hadde omtrent en mils vei fra Bredtvedt til Gamle Aker kirke. Da det ikke er uten betydning til belysning av Hauges historie, tar vi også med navnene på en del av dem som han kommuniserte sammen med.

År 1818, onsdag, 3. juni. 24 kommunikanter hvoriblant Hauge

---

4) Norvegia Sacra, 1923, s. 116. — 5) Heggtveit, I, s. 270. — 6) H. N. Hauge: Beskrivelse over H. N. Hauges Reiser osv. Chr. 1816, s. 11 f.

og hustru. 11. november, 24. søndag etter trefoldighet, er det 109 kommunikanter. Hauge og hustru samt disse fra Bredtvedt: Jens Nielsen, Johannes Nielsen, Marie Sørensdatter.

År 1819, Kristi himmelfartsdag, 20. mai. Hauge går igjen sammen med sin hustru. Onsdag 1. september går bare disse sju til alters: Hauge og hustru, generalmajor Ramm og frue, frøken Ramm, løitnant Hendriksen, jomfru Maren Hansen, alle de fem siste fra Lakkergården.

År 1820, onsdag 1. november. 12 kommunikanter, foruten Hauge og hustru, kammerråd Lyng og frue, jomfru Desen o. fl. kondisjonerte. Hauge og hustru er også oppført som kommunikanter søndag 5. november, men deres navn er overstrøket. Ole Nielsen og hustru fra Bredtvedt står derimot uoverstrøket.

År 1821, onsdag 2. mai. 76 kommunikanter. Sammen med Hauge og hustru går Ole Nielsen fra Bredtvedt. Onsdag 5. september, 30 kommunikanter. Generalmajor Ramm og frue, jomfru Maren Hansen går igjen sammen med Hauge og hustru.

År 1822, onsdag 10. juli. 48 kommunikanter, foruten Hauge og hustru bl. a. herr pastor Kjerschow og frue. 9. oktober, 131 kommunikanter hvorav 82 konfirmanter. Vi finner igjen selskapet fra Lakkergården, generalmajor Ramm og frue, jomfru Hansen, styrmann Ramm (med attest) samt Hauge og hustru.

År 1823, 15. juni, 3. søndag etter trefoldighet, 281 kommunikanter. Foruten Hauge og hustru deltar disse fra Bredtvedt: Sara Olsdatter, Christoffer Larsen og hustru, Jacob Gulbrandsen, Halvor Larsen, Gunhild Nielsdatter, Engebrett Christiansen, Ole Larsen og hustru, Marthe Olsdatter, Mari Kristoffersdatter, Ingeborg Hansdatter, Kirsti Johannesdatter. Det er forresten litt uklart om alle disse virkelig var fra Bredtvedt. Den 20. juli går Ole Nielsen og hustru til alters, men Hauge er ikke med den dag. Onsdag 15. oktober, 119 kommunikanter, hvorav 73 konfirmanter. Foruten Hauge og hustru deltar bl. a. jomfru Kjerschow.

Så forsvinner Hauges navn fra protokollene. Utenfor Gamle Akers kirke står en enkel minnestøtte av jern som forteller grunnen. Den er reist på hans grav av en av hans venner og vedlikeholdes av Oslo kommune. Han døde klokken fire om morgenen den 29. mars 1824. Noe av det siste han sa var: «O, du evige, kjær-

lige Gud.» Jeg kan ikke finne at han fikk sakramentet under sitt siste sykeleie. Hans hustru ville sikkert i tilfelle ha tatt det med i de to brevene som hun skrev på Bredtvedt dagen etter hans død. Der gir hun jo ellers en utførlig skildring av de siste dagene han levde. Han var syk i vel fjorten dager, men ikke verre enn at han delvis var oppe av sengen, så de trodde vel ikke det var mot slutten før dagen før han døde. Han ba den dagen om at de skulle be med ham, og han ba selv, men han begjærte ikke sakramentet. Det er forresten ting som tyder på at Hauge og flere av hans venner hadde lite syn for nattverden som viaticum. I sin bok «Livet i Døden» beskriver Hauge femten av sine venners gledelige død — den ene er hans legemlige søster, Anne —, men ingen av dem fikk sakramentet.

Resultatet av vår lille undersøkelse hittil er at vi har funnet at Hauge temmelig regelmessig gikk til alters to ganger i året de fem siste årene av sitt liv. Flere ganger enn oppført i kommunikantprotokollene for Aker gikk han sannsynligvis ikke. Den tid han bodde fast på Bredtvedt, gikk han neppe til alters andre steder.

Men Hauge reiste jo ellers mye, og hva da? Da var det ikke liketil å gå så regelmessig til alters. For det første måtte han ha attest etter denne bestemmelse i Norske Lov — som merkelig nok gjelder den dag i dag, men som ingen nå tenker på å praktisere: «Præsterne maa ingen Ubekiendte annamme til Nadverens Sacramente, med mindre de føre Bevis med sig om deres Liv og Levnet fra den Steds Præst, som de ere komne fra.»[7]) Dernest var det ikke alle prester som ville slippe haugianerne til alterbordet, selv om de kunne vise attest. Vi så nylig ovenfor at altergangsattest ble krevd i Hauges menighet, Aker. Den farende styrmann Ramm måtte vise attest. Hvordan Hauge for sin samvittighet løste vanskeligheten, viser denne uttalelse av ham: «Nogle giør sig Samvittighed over, om de bliver forhindret med Reiser eller andet fra at nyde Sacramente efter den almindelige Orden . . . Naar saadant skede af Foragt saa og ved Skiødesløshed, især med grovhed gav Forargelse og Forvendelse hos andre Mennesker, da var det stor Synd, men ellers at tænke Hedningerne som ey nød Sacramentet, eller deres Børn, som ey blev døbte, at dem skulde blive fordømte derfor og

7) Norske Lov, 2—5—21.

de andre salige! blot for de udvortes Midler, det er Mørkheds Dom . . .»[8])

Denne uttalelse gir i en kort sum Hauges syn på altergangen. Sakramentet skal brukes regelmessig, etter den alminnelige, kirkelige orden. Likegyldighet og forakt for sakramentet er stor synd. Ikke bare av hensyn til seg selv, men også for å vise et godt kristelig eksempel for andre, skal en gå regelmessig til alters. Helt ortodoks er hans dristige uttalelse om hedningene og sakramentet. En blir — etter Luther — salig uten sakrament, men ikke uten testament. Forutsetningen er da at en ikke kan få sakramentet. Kan en få det, er det stor synd ikke å bruke det.

Etterat vi nå har fulgt Hauge til alterbordet, ser vi det som unødvendig å undersøke flere ledende haugianeres nattverdfrekvens. Vi må tilstå at vi på forhånd hadde ventet dette resultat for Hauges vedkommende, og en videre undersøkelse vil sikkert ikke bringe noe nytt. Hverken Hauges hustru eller hans bror, Ole, gikk oftere. Av en rekke kommunikantprotokoller vi har undersøkt viser det seg at ingen gikk mer enn to ganger i året til alters. I overensstemmelse med våre bekjennelsesskrifter[9]) bestemte Norske Lov at presten med bistand av medhjelperne skulle ha innseende med en sådan last som fraholdelse fra sakramenteet over en «Fierding», halvt, eller helt år.[10]) En så høy standard som fjerdingen kunne nok ikke i lengden holdes oppe, prestene måtte være glad til om de kunne hevde «Vaargangen» og «Høstgangen». Så langt var en kommet at det ville bli sett på med mistro om noen brøt skikken og gikk mer enn to ganger i året. Claus Harms sier i sin Pastoraltheologi av 1830: «Men jeg kan ikke ansee det for Andet, end en Forvirring i Forstanden, forenet med en sygelig Tilstand i Sjelen, naar der hos Nogen findes en betydelig stor Afvigelse fra den Sædvane, der har gjort sig gjældende i hans Kirke og blandt alle de bedre Medlemmer af hans Kirke.»[11]) H. H. Thaulow fant også en bibelsk begrunnelse for den sjeldne altergang. Han henviser til at i den gamle pakt skulle alt mannkjønn tre ganger om året ses for Herrens ansikt.[12])

8) H. N. Hauge: Betænkning til Religions Forening, eller hvem der er rettroende efter Christi Moral eller Lyksaligheds Lære. Universitetsbibl. Ms. 1339, s. 19. — 9) Luth. fortale til Kat. — 10) N. L. 2—9—8. — 11) Her etter den danske omsetting, Kbh. 1844, s. 171. — 12) Tanker om Alt. Sacr. s. 89 (Kbh. 1782).

En så våken ånd som Hauge kunne selvfølgelig ikke uten videre slå seg til ro med skikken. Han reflekterte over hvor ofte en troende bør gå til alters. Vi skal gjengi en meget interessant uttalelse av ham: «Hvor ofte du da skal nyde Sacramentet eller holde nogen udvortes Ceremoni, det er ej bestemt vis Tid af nogen christelig Lærer, og er nogle forgieves Bestemmelser, naar det allene bliver i udvortes Skikke eller Ceremonier; men at de oprigtige Naadehungrige søger troende Selskaber og Lærere om de er at finde, som baade lærer og haver Livet i Christi Sacramente, saa ofte mueligt er og da anstændigt, fra de udvortes Midler at erindre sig de indvortes Midler, og ikke agte det almindeligt at være. Ellers som du daglig behøver Brød, saa behøver du ogsaa Syndernes Forladelse, saa du, jo oftere jo bedre, maatte være opløftet til Gud ved hver Velgjerning du nyder fra ham, legemlig og aandelig, det første kunde opvække dig til Eftertanke om det sidste, og du love Herren for alle hans Velgierninger. Hvortil jeg ønsker dig Gud Faders Naade i Troen paa Jesum Christum, skienket ved den Helligaand. Amen.»[13])

Disse ord er uklare og trenger en meningsanalyse. Vi tar hatten av for Hauges, ikke bare i volum, men også i ånd, imponerende forfatterskap — det er en skam at vi enda ikke har fått hans skrifter i samling, her å feste seg ved språklig uregelmessighet er å henge seg i bagateller, men i ovenstående er både meningen og formen uklar. Tydelig er det at det er nytteløst å fastsette regler for hvor ofte de mennesker skal gå til alters som i altergangen bare ser en utvortes skikk og seremoni. Men hvordan med de oppriktige og nådehungrige? Det står egentlig at de så ofte som mulig skal søke «troende Selskaber og Lærere», men meningen må være at de skal søke dem for sammen med dem å nyte sakramentet. De må ikke akte det som et alminnelig måltid, men nyte det «anstændig», så de ikke bare ser på det utvortes, men husker på den åndelige mening med sakramentet. For øvrig merker vi her den karakteristiske spiritualiserende tendens i Hauges oppfatning av sakramentet. Enhver velgjerning vi nyter, blir noe av et sakrament. Hauge sier i en skjærtorsdagspreken at vi i troen daglig må

13) H. N. Hauge: Forkl. over Loven og Ev., 2. opl. Chr.sand 1805, s. 71.

gå til Herrens nattverd,[14]) men han trekker ikke den konsekvens at denne åndelige nattverdnytelse skulle være tilstrekkelig. Den erstatter ikke den virkelige nattverd. «At nyde de udvortes Midler efter vor Frelsers Ord, er meget vel; allene at det ikke bliver til en Skik, og udvortes Ceremonie med nogen Forladelse til dette, uden sand Tro og reen Kierlighed».[15]) I en annen skjærtorsdagspreken sier han at «vi ofte skulde bruge og benytte os af de udvortes Midler, for at erindre og opvække den indvortes Kierligheds Varme».[16]) Det er tider i kristenlivet da det er nødvendig å gå ofte til alters. «Især bør vi søge de udvortes Midler, naar vi vil falde i Lunkenhed og Forglemmelse om vor Frelsers Kierlighed, for derved at blive opvakt igien og komme i den aandelige Kirkes Samfund.»[17])

Det siterte uttrykk «troende Selskaber og Lærere, om de er at finde», synes å peke i den retning at Hauge var prinsipielt for nattverd i private forsamlinger. Ordet «Selskaber» er teminus tecnicus for herrnhutiske forsamlinger, tysk: Gesellschaften. Herrnhutene i Norge hadde kjærlighetsmåltider i sine selskaper, men disse var ikke, så vidt vi har kunnet se, direkte forbundet med nattverd. Har Hauge virkelig vært inne på tanken om fri nattverd? Han bruker jo også uttrykket «lærer» i stedet for prest, og han legger til «om de er at finde». Presten var jo alltid å finne. Kan en, som det er blitt gjort, ta Hauge til inntekt for frinattverdbevegelsen?

Sikkert er at Hauge tok avstand fra herrnhutene. Opplysende er hans forhold til soknepresten i Tune, Gerhard Seeberg. Seeberg er av kirkehistorikere blitt stemplet som mer eller mindre utilregnelig. Sannsynligvis ville en psykiatriker rehabilitere ham. Symptomene er ikke sikre. I ordinasjonsprotokollen står det om Seeberg at han oftere, før han ble prest, hadde hatt «Løfte om Kapellanier, men var vegen tilbage for Ansvaret — især paa Grund af Mangelen paa Kirketugt, der gjorde at aabenbare Syndere kom til Herrens bord».[18]) Dette er mer symptom på alvorlig herrnhutisme enn på unormal selvbevissthet. Både Bang og Heggtveit opplyser om at han ofte nektet å komme i soknebud når han ble kalt. Det synes jo å grense mot det utilregnelige, men de glemmer å

14) Den christelige Lære, 2. opl. 1801, s. 367. — 15) Smst. 368. — 16) Smst. 371. — 17) Smst. — 18) D. Thrap: Seeberg og Hauge. I: Norsk Theol. Tidsskr. 1910, s. 195.

opplyse at når han nektet å meddele noen sakramentet, var det fordi de sto for ham som «aabenbar ulærvillige, vankundige og ugudelige».[19]) En gang, da Hauge var tretten år gammel, nektet han å utdele sakramentet til sytti kommunikanter. Til sammenlikning nevnes at Lammers la hele Skien under det lille bann, og han var helt tilregnelig. Både Seeberg og Lammers var påvirket av den herrnhutiske rigorisme på nattverdtuktens område, der ligger den nærmeste forklaring. Lammers sendte selv inn sin avskjedssøknad, Seeberg ble dømt fra sitt embete. «Hans Forbrydelse var grundet i falske Begreber om Embedsmyndighed, Kirketugt og Forholdet mellom Lærer og Menighed, samt i for megen Selvtillid, der udartede til Egenraadighed.»[20]) Hauge hudflettet de Judasprester som meddelte sakramentet til uverdige, og vi skulle derfor ventet at han og Seeberg snart hadde funnet hverandre. Men Hauge tok avstand fra Seeberg og hans herrnhutisme.

Hauge likte ikke de herrnhutiske Selskaber, han besteg aldri kirkens prekestol og forvaltet aldri alterens sakrament.[21]) Han deltok selv i kirkens nattverd, ikke bare i en sluttet krets, som onsdag, 1. september, 1819, men også i de store massealterganger, som den 9. oktober 1822, da det var 131 kommunikanter. Han lot seg betjene av menighetens prester, enten de var rasjonalistiske, som sokneprest Pavels i Aker, eller de var rettroende, som den residerende kapellan sammesteds, Kjerschow. Han uttaler som sin siste vilje i sitt testament at hans venner skal gå i kirken og motta sakramentet der. Av § 7 i testamentet ser vi at han legger vekt på at kirketukten fremmes med åndelige midler. Det er ikke bare den eldre, erfarne Hauge som har dette syn, men vi finner lignende uttalelser i en ungdomspreken av ham.[22]) I sin kirkehistorie framstiller Hauge donatistenes lære om «at Præstenes onde liv gjorde deres Lærdom og Sacramenterne selv uvirksomme og aldeles uden Kraft». Dette imøtegås kraftig.[23])

Det er ellers intet som tyder på at Hauge ønsket separat nattverd. Brødremenighetens folk gikk ofte samlet til alters, men heller ikke dette gjorde Hauges venner, de blandet seg med de øvrige.

19) Seeberg til Kongen 27. aug. 1790. — 20) Svendsens ms. om Geistligheden i Akershus stift, Riksark. — 21) Michel Grendahl: Om H. N. Hauges Liv osv., Tr.hjem 1849, s. 49. — 22) Den christelige Lære, s. 20. Sml. s. 116 f. og 168 f. — 23) Udtog af Kirkehistorien, Chr. 1822, s. 214 f.

Med uttrykket «troende Selskaber og Lærere, om de er at finde» peker Hauge bare på idealet, at både altergjestene og den forrettende prest har «Livet i Christi Sacramente». I tidens språkbruk var for øvrig ordet «lærer» synonymt med «præst», og ordet «selskab» var alminnelig for sammenslutninger også utenfor herrnhutenes krets.

Haugianernes lojalitet overfor kirkens nattverd var så stor at de er blitt beskyldt for å være indifferente. P. B. Lassen sier: «At Hauges venner var noget indifferente i flere af Christendommens Sandheder, synes ogsaa at kunde godtgjøres derved, at de forholdt sig ligegyldige ved den uforsvarlige Maade, hvorpaa Sacramenterne administreredes her i Domkirken (i Kristiansand) i den første Deel av det andet Decennium.»[24])

Dette er en drøy beskyldning som vi må sømfare nøyere. Med biskopen i spissen ivret presteskapet i Kristiansand for en bedring av liturgien i tidens ånd. Domprost var den gang Hans Engelhardt som hadde liten interesse for sitt embete, især falt de kirkelige handlinger ham tunge. I hans siste år var det ham en motbydelighet å gå opp på prekestolen, så han nyttet ethvert høve til å få en stedfortreder. Den residerende kapellan var fra 1812 rasjonalisten Nicolai Wergeland. De skaltet og valtet med ritualet som de ville. De ville ikke messe, og messeklærne ble ikke brukt. Prestene hadde hver sin måte å utføre nattverdritualet på. De påbudte normer ble ikke iakttatt. Hver av prestene brukte sin egen tiltale til nattverdgjestene, helt forskjellig fra ritualets nattverdformaning. Ved utdelingen ble sagt: Din Jesu Legeme (blod), eller: Jesu Legeme (blod). Det ble også brukt en egen form for skriftemålet.

Haugianerne fant seg i disse endringer og søkte, som før, kirkens nattverdbord. Men det er forhastet derav å slutte at de var indifferente. For det første er det ikke sikkert de billiget alt, dernest er de endringer som Lassen nevner ble foretatt, ikke vesentlige. Vi vet således at Hauge selv ikke hadde stort til overs for messeklær, og det var neppe ham imot at de forsvant,[25]) og at haugianerne ikke var redd for å si sin mening innrømmer Wergeland selv: «Alle have fordømt dem formedels deres Opsætsighed mod

24) Beretning om Stiftsstaden Christiansand, Chr.sand, 1883, s. 117 f. — 25) Den christelige Lære, s. 116 f.

Øvrigheden og Intolerance mod Geistligheden, og med Rette.»[26]) Men han legger til: «De er langtfra ikke saa intolerante mod os, som Mangen maaskee indbilder sig.»[27]) Han sier at deres dyder «langt mere undskylde deres øvrige Feil, end de Ikke-Helliges Troskab mod Kirke og Geistlighed undskylder deres Umaadelighed og Dovenskab og Ligegyldighed for Religionen».[28]) Også i en annen avhandling roser Wergeland haugianerne i Kristiansand. Han gir her denne karakteristikk: «De udgjøre snart mere i moralsk end i dogmatisk Henseende en Sekt.»[29]) Den alminnelige mening at Hauge var en sektmaker, har allerede Stenersen gjendrevet i sitt skrift om Hauge.[30])

At haugianerne i Kristiansand ikke var indifferente, viser den rekke av karakterfaste prakttyper som Heggtveit omtaler.[31]) Menn som Anders Corneliussen, Ole Pedersen Moe, Jonas Birkrem, Hans Bacherud, Knud Jacobsen, Endre Norem, samt Peder Schieveland, Gustav Jensens bestefar, var menn med en enestående fast kirkelig holdning. Gustav Jensen sier: «Min Bestefader hørte til Hauges Kreds og var en af hans personlige Venner. Han fortalte, at skjønt Presten i sin Prædiken ofte skjændte paa ham og hans Aandsfæller som uforstandige sværmere, kunde de dog ikke lade være at komme i Kirken, dels fordi Hauge vilde det, men endnu mere fordi de ikke kunde undvære, hvad vi kalder Altertjenesten: Nadveren, Skriftordet, Velsignelsen, Kirkens gamle Ord og Bønner; det var deres bedste Del af Gudstjenesten, stort for dem.»[32]) Det var altså det objektive disse «sværmere» klynget seg til under prestenes subjektive vilkårlighet både med hensyn til lære og ritual.

Det skal ikke bebreides dem at de ikke sa tydelig nok fra. Hauge selv brukte så skarpe ord mot de rasjonalistiske prester at hans forsiktigere bror, Ole, lensmannen, som forresten også bodde en tid i Kristiansand, rådet ham til å stryke de verste uttrykk. I en skjærtorsdagspreken overfaller Hauge prestene med uhyggelig drøye ord. Han sier at de mange kjødelige prester lik paven har gjort seg til herrer og hersker over det høyverdige sakrament. Herved sikter han ikke til deres monopol på å utdele sakramentet, han gjør aldri

26) Theologisk Maanedsskr. (Fallesens) 1806, s. 522. — 27) Smst. s. 524. — 28) Smst. s. 524. — 29) (Norsk) Historisk Tidsskr., 2. Række, 3, s. 44 f. — 30) «Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhed» osv., Kbh. 1827, s. 64. — 31) Heggtveit, II, s. 126 ff., 106 f. — 32) Luthersk Kirketidende for 17. jan. 1900. Wexels sier at haugianerne nærer «en pharisæisk Fastholden ved Ceremoni-Tjenesten» (M. f. Chrd. og H., 1831, s. 489).

noe krav på at lekmannen skal ha denne rett, men snarere til måten de administrerer det på. Verre er hans angrep på prestenes gjerrighet og pengegriskhet i forbindelse med nattverdforvaltningen. Han sier at de deler ut sakramentet for penger «ved det Bord hvor de trækker Betalingen, og tager oftere Offere, end meddeler de Bodfærdige».[33]) Fulgte de i Kristi fotspor, reiste de med glede lange veier for å meddele noen, og de ville heller gi enn kreve noe derfor. Til prestenes undskyldning må sies at offer på alteret og betaling for kirkelige handlinger hørte til datidens lønningssystem. Når presten i Tune levde i krig med sin menighet, og Hauge med slike ord pustet til ilden, ble det vel ikke stort offeret å få. Det er karakteristisk at Hauges opposisjon mot prestenes nattverdforvaltning hadde et etisk siktepunkt, deres nattverdlære og ritualfrihet interesserte ham mindre. Et eiendommelig vitnesbyrd har vi om at også lekmannen var interessert i ritualrevisjonen. En bonde, Christen Olsen Rypdal fra Romsdal, søker i 1818 på stemplet papir kongen om reformer i dåps- og nattverdritualet og skriver bl. a.: «Min underdanigste Ansøgning er at brødet i Alterens Sakramente som Nu kaldes Legeme Maa her efter kaldes Livets Brød og Vinen Livets Vin.»[34] Søknaden ble henlagt, og ligger henlagt den dag i dag.

Var Hauge skarp mot prestene, kunne enkelte av dem til og med gå til håndgripeligheter. I Fredrikstad ble det praktisert enkeltmanns-skriftemål før nattverden. Da to av Hauges venner en gang kom for sent til dette, tok soknepresten, Feiermann, en svepe og slo dem av alle krefter og jaget dem på dør. Det var altergangen de fikk den dagen.[35]) Et sted skjelte en prest fra prekestolen Hauges venner ut og kalte dem fanatikere, svermere, kjettere og dumrianer. Etter prekenen holdt han overhøring på kirkegulvet. To av disse kjetterne stilte seg i rekken, og det varte ikke lenge før en av dem ble eksaminert. Det ble et stort bråk i kirken, folk på de bakerste stolene klatret opp på stolryggen for å høre hvordan disse dumrianer ville klare prøven. Men da presten hadde underholdt seg med en av dem over et kvarter og fått svar på alle spørsmål, kalte presten ham inn etterat gudstjenesten var slutt og sa vennlig: «Nu

33) Den christelige Lære, s. 365 f. — 34) Skr. fra Chr. O. Rypdal 12. nov. 1818. Kirkedep., henl. saker 1818, Riksark. — 35) Bangs skrift om H., s. 128 (4. opl.).

har jeg med megen Fornøielse hørt din Kundskab, kom nu til Guds Bord naar du vil!» Etter den tid hørte en ikke lenger skjenneprekener fra prekestolen, legger Grendahl, som forteller dette, til. Og i forsonende, haugiansk ånd sier han at prestens opptreden ikke kom av ondskap, men av fordom og blind nidkjærhet.[36])

Vel kjent er beretningen om de to uppdøler, Haldo Eliassen Sæther og Ingebrigt Sneve, som begge var vakt ved Hauge. Det ligger to kilder til grunn for beretningen, Wefring, som har fått beretningen fra Sæther selv, og Heggtveit som har den fra «flere samtidige haugianere i Opdal».[37]) Vi holder oss her til den første, som den primære, det er forresten liten avvikelse mellom de to.

Det var på reisen gjennom Uppdal i 1835 at Haldo Sæther fortalte Wefring at han og Ingebrigt Sneve skulle gå til alters og var ferdige til å knele for å motta absolusjonen, da presten beordret to menn til å føre dem ut av kirken. «Men, kjære, hvad tok I eder da fore?» spurte Wefring. «Vi satte oss utenfor kirkedøren,» sa han, «og da vi hørte nadverdsalmen: Jesu, søde ihukommelse, fikk vi det så inderlig godt; vi syntes at vi i Ånden var til stede og mottok Herrens legeme og blod, og så fikk vi nåde til å be for oss selv, for menigheten og for presten.» Heggtveit opplyser videre at det ved deres saktmodige ferd og kirkelige holdning lyktes dem å vinne den rasjonalistiske prest for Guds rike. Han ble siden deres varme venn og forsvarer. «Sandelig en stor løn for deres tro og tolmodighed.» Presten i Uppdal var den gangen C. T. Rønnau.[38])

Ved denne forsonende holdning seiret haugianerne. Hundrevis av dem rykket i de kommende år inn som prestens medhjelpere.[39]) Som et vakkert eksempel nevner vi Brekke-familien i Herøy på Sunnmøre. Medhjelperstillingen har vært arvelig i slekten.[40]) Stamfaren ,Amund Brekke, satte i 1835 med sin hustru livet inn på en altergangsreise. I haugianismens historie inntar han plassen som en av dem som først «kom til en dyperegående oppfatning av sakramentenes betydning» (Bang). Det står vel i sammenheng hermed at denne enkle bonde fra sin avsidesliggende gård søkte forbindelse med Wexels.

---

36) Michel Grendahl: Om Hans Nielsen Hauges Liv osv., s. 78. — 37) M. J. Wefring: Minder fra mit Reiseliv, Kra. 1897, s. 29. — Heggtveit: II, 2. halv., s. 780. — 38) Kirkeleks. for Norden sub Rønnau. — 39) Sml. Erling Grønland: H. N. Hauge og kirken. I: Livslinjer, Kra. 1924, s. 161 ff. — 40) En ættling av stammen var medhjelper da jeg reiste fra Herøy i 1931.

To haugianere er eksempler på at altergangen kan føre til omvendelse. Det er Thor Agnes og Jens Johnsgård.

Da den verdslige Thor Agnes i 1822 var på vei til kirken for å gå til alters — han var fra Båstad i Trøgstad — husket han plutselig en gammel, gripende fortelling om verdig og uverdig altergang. Han ble forskrekket, men fortsatte til kirken og mottok sakramentet under stor frykt og indre sønderknuselse. Etterpå kjempet han i gråt og bønn i flere dager og netter uten å kunne tenke på sitt arbeid. Han forteller selv hvordan han opsøkte Hauge for å få sjelelig hjelp. Betegnende er det at selv om han etter en lang vandring kom til Bredtvedt lørdag kveld, tok Hauge, selv skrøpelig, ham med på en to mils marsj til Aker kirke søndag morgen. Det var en bagatell for en vandringens mann som Hauge, særlig når det gjaldt en sjel. Agnes ble siden «en flittig Kirkegjænger og en hyppig Gjæst ved Herrens Bord».[41])

Haugianer-patriarken Jens Johnsgård ble vakt ved sin kones uskyldige kvinnelist og omvendt ved altergangen.[42]) Da kona ikke kunne vinne ham for Gud ved å ansette kristelige tjenestepiker, forsøkte hun en annen taktikk. Når de hadde lagt seg om kvelden, klaget hun over sine daglige synder, sitt onde, fordervede hjerte og sin mangel på ivrig, vedholdende bønn og årvåkenhet. Deretter tok hun for seg barnelærdommen til selvprøvelse og trøst. Men idet hun sa fram spørsmålene, lot hun som om hun ikke husket svarene og spurte mannen, som hadde sånn god hukommelse, om han ikke kunne hjelpe henne. Mannen var dermed i fellen, han erkjente seg som en fattig og hjelpeløs synder.

Mens han så gikk der urolig og trykket, ønsket hun å nyte sakramentet. Hun trengte det for sin egen del og mente at det samme var tilfelle med ham. De ble da enige om å gå sammen og lot seg «tegne». Men natten før altergangen ble hun vekket ved at han jamret og ynket seg sterkt. Da hun spurte om han var syk, sa han: «Ja, jeg er syk av den verste sykdom et menneske kan få, jeg er syk av synden og føler at jeg er et fordømmelsens barn. Å gå til Guds bord for meg nå, vil bare være å forøke min skyld. Du får gå alene, jeg kan ikke være med, jeg er ikke verdig, jeg har begått stor synd ved å gå uverdig til nattverden.» Hun skjønte nå klart at han var grepet av Herren. Hun spurte om det bare var

41) Heggtveit, II, s. 73. — 42) Heggtveit, II, s. 9 ff.

syndens straff som forskrekket ham, eller om det også var synden selv som trykket, og da han svarte at det var likså mye det siste som det første, sa hun at han trøstig kunne følge med, for han var da en av dem som arbeider og bærer tunge byrder, som Jesus særlig innbyr. Så fulgte mannen med.

Mens han i dyp anger, med bedrøvet hjerte og under ivrig bønn mottok sakramentet, velsignet Herren ham med «en følbar forvissning om nåden og om at han for sin egen skyld hadde utslettet hans synder og nå gitt ham pantet på deres nådige forlatelse i Jesu sanne legeme og blod, i, med, og under brød og vin». Det åpnet seg en ny verden for ham. Det falt som skjell fra hans øyne, han smakte og så at Herren var god. Han følte at han eide Guds salige fred og en ubeskrivelig glede i hjertet. Han ønsket at han alltid måtte få beholde disse himmelske følelser, og han gikk en ensom fotsti hjem, for ikke å forstyrres av noen verdslig samtale. Han levde nå noen åndelige bryllupsdager, inntil troens gull ble kastet i smeltedigelen, trengselens ild.

Johnsgård var en av de mange haugianere som reiste til Skien for å rettlede i den bevegelse som Lammers var opphavet til. Han holdt møter i byen, og ble til stor hjelp for mange. Han la merke til en mann som stadig gikk på møtene. Mannen kom en dag for å gi Johnsgård en broderlig formaning. Han regnet opp statskirkens mangler, og mente at om Johnsgård ikke ville gå med på dette, måtte det være noe i veien med hans kristendom og gudsfrykt. Johnsgård svarte, som han pleide, vennlig: «Du mener at du må tre ut av statskirken, hovedsakelig på grunn av den måte hvorpå alterens sakramente forvaltes der . . . Jeg har funnet min Frelser i statskirken. Under mottagelsen av alterens sakramente ved en prest som jeg ikke tør regne for vakt, åpenbarte han seg for første gang for meg i all sin vennlighet med forsikringen om mine synders forlatelse. Siden har han lært meg at det går an å bli hos ham der. Jeg behøver derfor ikke å gå ut; annerledes er det med deg, som jeg merker . . .» Mannen gikk bort, og det ble siden sagt at han lot uttredelsen fare. I det hele viser ingenting bedre haugianernes stramme kirkelige holdning enn deres avstandtagen fra Lammers' og Olaus Nielsens nattverdsyn.